U47510. 16-12-09.

Title - ADABUL JAHILI
creator - Taaha Hussain; Mutarjuma Mohd. Raza Ansari
publisher - Anjuman Taraqqi Hind (Delhi).
Date - 1946.
Pages - 610
subject - Arbi Adab - Tareekh - Auhad Jahili; Jahili Adab - Arbi.

سلسلۂ مطبوعات انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی نمبر ۲۴۰

# ادب الجاہلی

(از استاد ڈاکٹر طٰہٰ حسین المصری)

مترجم

جناب مولوی محمد رضا انصاری صاحب

شائع کردہ

انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی

طبع اول    سنہ ۱۹۳۶ء    قیمت مجلد عـہ/ بلا جلد ۶ـہ/

سلسلۂ مطبوعات انجمنِ ترقیِ اردو (ہند) دہلی نمبر ۲۴۰

# ادبُ الجاہلی

(از اُستاد ڈاکٹر طٰہٰ حسین المصری)

مترجم

جناب مولوی محمّد رضا انصاری صاحب

شائع کردہ

انجمنِ ترقیِ اُردو (ہند) دہلی

طبع اوّل ۱۹۴۶ء قیمت مجلد عمر بلا جلد ے

# فہرستِ مضامین

# "انتساب"

جدّی و اُستاذی مولانا مولوی محمّد عنایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نام ——— جن کا اچانک سانحۂ ارتحال اس دورِ قحط الرّجال میں فرنگی محل کے لیے شخصی نہیں اجتماعی زیاں ثابت ہوا۔

وما کان قیس ھلکہ ھلک واحدٍ      ولکنہ بنیانِ قوم تھدّ ما

اور

اپنی مرحوم بیوی حمیرا انصاریہ کے نام ——— جو ایک مختصر عرصے کے لیے میرے افقِ حیات پر چمک کر ہمیشہ کے لیے غروب ہوگئی۔

المّت فحیّت ثم قامت فودّعت      فلما تولّت کادت النفس تزھق

(مترجم)

---

نو تعجب
متنقدی
عربی ج

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# عرضِ مترجم

الحمد للہ وکفیٰ والسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

زیرِ نظر کتاب، مصر کے مشہور مادر زاد نابینا مصنف ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی تصنیف "الادب الجاہلی" کا اردو ترجمہ ہے۔ ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا نام علمی حلقوں میں کسی تعارف کا محتاج نہیں، اردو داں طبقے میں بہت پہلے ان کی ایک تصنیف "ابنِ خلدون" ترجمہ ہوکر شائع ہو چکی ہے۔

مصنف کی ایک کتاب جو "الادب الجاہلی" سے پہلے کی تصنیف تھی جس کا نام "الشعر الجاہلی" ہے، بعض قابلِ اعتراض باتوں کی وجہ سے مصری حکومت کے قانون کے ماتحت ضبط ہو چکی ہے۔ یہ کتاب میں نے نہیں دیکھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کتاب میں مصنف نے قرآن پر اعتراضات کیے ہیں اور اسے قدیم عربی شاعری سے ماخوذ قرار دیا ہے۔

مصنف کی ایک اور کتاب "ذکری ابی العلاء" کے نام سے بہت زمانہ ہوا چھپ چکی ہے، غالباً یہ مصنف کی پہلی تصنیف ہے — عربی زبان کے مشہور فلسفی شاعر ابو العلاء المعری پر — جس کا علامہ اقبال مرحوم نے

کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معرّی    پھل پھول پہ کرتا تھا ہمیشہ

میں ذکر کر کے اس دور کی "مشرق بیزار" نسل سے بھی تعارف کرا دیا ہے۔ یہ ایک تحقیقی مقالہ ہے جس کا اردو ترجمہ شائع کرنے کا ارادہ ہے۔

ابھی حال ہی میں "مصری کلچر کے مستقبل" کے نام سے مصنّف کی ایک معرکۃ آلآرا تصنیف اور شائع ہوئی ان تصانیف کے علاوہ، مصنّف کی دوسری کتابیں بھی چھپ چکی ہیں جو انشاپردازی اور عربی شاعری کے انتخاب وغیرہ پر مشتمل ہیں حق یہ ہے، جو دادِ تحقیق مصنّف نے اپنی تنقیدی کتابوں میں دی ہے وہ آج کل کی عربی دنیا میں بالکل انوکھی چیز ہے۔

مصنّف نے اپنی اِن تصانیف کے ذریعے "معقولیت پسندی" کی جو روح مصر کے مُردہ جسم میں پھونکی ہے اُس کے احسان سے عربی دنیا عرصے تک سبک دوش نہ ہوسکے گی۔ جس شخص نے مصنّف کی تمام تصانیف کا مطالعہ کیا ہے وہ ایک "تنقید نگار" کے اس قول کی یقینی تائید کرے گا :-

"موصوف عربی کے سب سے مشہور لکھنے والے ہیں، اور شاید یہ کہنا بے جا نہ ہو کہ مصر کا یہ مادرزاد اندھا ادیب عربوں کی نئی نسلوں کا قافلہ سالار ہے"

ڈاکٹر طٰہٰ حسین، جامعہ مصریہ کے پرنسپل کی حیثیت سے ہزاروں نوجوانوں میں آزاد خیالی اور صحیح تنقیدی ذوق پیدا کرکے نئی نسل کے "قافلہ سالار" کہے جانے کے صحیح معنوں میں مستحق ہوچکے ہیں۔

مصنّف کی علمی اور ادبی سرگرمیاں یقیناً سزاوارِ تحسین و آفریں ہیں، لیکن اس تحسین و آفریں کے ساتھ ساتھ اگر کسی 'دردمند دل' سے ایک 'آہ' بھی نکل جائے تو تعجب نہ ہونا چاہیے۔ کاش مصنّف نے اپنی 'تشکیک' اور اپنے "انکار" کے متعدی مرض سے "قلم و قرطاس' کی حفاظت کی ہوتی تو آج اُن کی تصانیف عربی جاننے والے تمام حلقوں میں مزید پسندیدگی کی مستحق قرار پاتیں۔

---

'الادب الجاہلی' جس کا اُردو ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے، عربوں کے دورِ جاہلیت

کے ادب پر ایک مفید "تبصرہ" ہے، میں 'تبصرہ' کا لفظ عمداً استعمال کر رہا ہوں۔ اگر اس کتاب کو 'جاہلی ادب کی تاریخ' کہنا تو غلط ہوتا، کیوں کہ تاریخ کے لیے جو اور بہت سی چیزیں ضروری ہیں اُن سے یہ کتاب خالی ہے۔ اور نہ 'شعرائے جاہلیت کا تذکرہ' کہنا صحیح ہوگا کیوں کہ ہر دور سے صرف ایک ایک نمایندہ شاعر لے کر مصنف نے اُس کے حالات سے بحث کی ہے ــــــ اردو میں اگر کوئی ایسا مناسب نام جو کتاب کی نوعیت اور اس کے حدود واضح کر دیتا ہو، رکھا جائے تو وہ "جاہلی ادب پر ایک نظر" ــــــ ہو سکتا ہے

---

مصنف نے اس کتاب میں قدیم تذکروں اور قدیم تنقید نگاروں کی خرابیاں واضح کی ہیں اور 'جدید' کے نام سے جو تنقید مغربی بارگاہوں سے "گم راہانِ ادب" کی رہ نمائی کے لیے 'نازل' ہونا شروع ہوئی ہے اس کا بھی خوب خوب مذاق اُڑایا ہے۔

پھر تیسرا راستہ کون سا ہے؟

اِس سوال کا جواب کتاب میں آپ کو ملے گا جیسا کہ مصنف نے ایک جگہ خود کہا ہے:-

"مجھے آپ کے اس سوال سے ذرا بھی ناگواری نہ ہوگی بلکہ موضوع کے سلسلے میں آگے جو کچھ میں لکھوں گا وہ دراصل اِسی سوال کا ایک مفصل جواب ہے۔"

دراصل اِس کتاب میں مصنف نے ایک راستے کی طرف رہ نمائی کی ہے جس پر چل کر آنے والی نسلیں صحیح جاہلی ادب، اور اُس کی صحیح تاریخ کی دشوار گزار منزل تک پہنچ سکتی ہیں۔

---

اردو زبان میں عربی ادب کے متعلق کسی قسم کے بھی معلومات نہیں ملتے،

ہیں، جو دو ایک کتابیں ادب العرب کے موضوع پر اُردو میں ملتی ہیں ان کی حیثیت "داستان" سے زیادہ نہیں۔

اُردو زبان کو کیا کہیے؟ خود عربی زبان میں مستشرقین کی تصانیف کو چھوڑ کر، اس موضوع پر کم ہی کتابیں ایسی ملیں گی جن میں افسانے اور داستان کا عنصر کم اور حقیقت کا پہلو راجح ہو،

مدرسہ نظامیہ (فرنگی محل) میں جب میں حماسہ اور سبعہ معلقہ پڑھتا تھا تو ان شعرا کے حالات معلوم کرنے کے شوق میں اپنی استعداد بھر عربی کی کتابیں دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کیا کرتا تھا مگر بڑی محنت اور جستجو کے بعد ایک آدھ بات اپنے کام کی نکال پاتا تھا۔ اُسی وقت سے مجھے یہ خیال پیدا ہوگیا تھا کہ اگر کوئی صاحب علم "شعر العجم" کی طرح شعر العرب یا ادب العرب پر اُردو میں کوئی تصنیف پیش کرتا تو بڑا اچھا ہوتا۔

اور جب لکھنؤ یونی ورسٹی کے شعبۂ السنۂ مشرقیہ کے امتحانات میں شرکت کا موقع ملا تو وہاں ایک خاص پرچہ تاریخ ادب کا بھی تھا اور جو کتابیں اس پرچے کی تیاری کے لیے منظور کی گئی تھیں اُن میں ایک "ادب العرب" (مرتبہ ڈاکٹر زبید احمد) تو اُردو میں تھی باقی سب کتابیں عربی میں ہیں۔ ادب العرب کی تالیف میں لائق مصنف نے شاید زیادہ توجہ سے کام نہیں لیا، بلکہ سرسری طور پر مختلف کتابوں سے مواد لے کر انھیں یک جا کردیا۔ اس لیے وہ زیادہ مفید تو نہ بن سکی مگر، اُن تمام خرابیوں کی حامل ہوگئی جو کتاب کو واقفیت سے نکال کر "داستان" کی منزل میں ڈال دیتی ہیں۔ اُس وقت مجھے اس قسم کی کتاب کی ضرورت اور زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہونے لگی۔

اِس موضوع پر کسی جدید تصنیف پیش کرنے کا مجھے اپنے متعلق تو خیال

ہو نہیں سکتا تھا، اگر سوچتا تھا تو یہ سوچتا تھا کہ اگر کوئی ایسی کتاب مِل جائے جو موجودہ تقاضوں پر بھی پوری اُترتی ہو اور زیادہ سے زیادہ مفید بھی ہو تو اس کا ترجمہ کر ڈالنا چاہیے۔ چناں چہ ترجمے کے لیے مَیں نے اِس کتاب کو منتخب کیا، اور انجمنِ ترقی اُردوٗ سے بات چیت شروع کی کہ اگر اِس کتاب کا ترجمہ کر دیا جائے تو وہ چھاپ سکے گی؟ وہاں سے جواب مِلا کہ انجمن ترجمہ چھاپنے پر تیار ہی۔

پھر بھی مجھے اپنے انتخابِ کتاب پر یہ بھروسہ نہیں تھا کہ اس کا ترجمہ اُردوٗ ادبی حلقوں میں ضرور مقبول ہوگا، اس لیے پہلے مَیں نے اِس کے ایک منتخب باب کا ترجمہ بطورِ نمونہ رسالۂ 'اُردوٗ' (جولائی سنہ ۱۹۴۳ء) میں چھپنے کے لیے بھیج دیا تھا، جس کا نام 'جاہلی ادب نئی روشنی میں' تھا۔ اب یہ پوری کتاب کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہی، شاید اِس سے اردوٗ ادب کے ایک خاص شعبے میں جو کمی تھی وہ کسی حد تک پوری ہو جائے۔

---

ترجمے کے متعلق ایک بات کہہ دینا ضروری ہی:

آپ دیکھیں گے کہ پورے ترجمے میں جو ایک قسم کی یکسانی اور یک رنگی ہونا چاہیے وہ یہاں کسی حد تک مفقود ہی۔ یہ ترجمے کا ایک نقص ہی مگر اس کی ایک خاص وجہ تھی۔

ترجمے کا کام شروع کیے مشکل سے دس پندرہ دن گزرے ہوں گے کہ اچانک مجھے مدرسۂ نظامیہ (فرنگی محل) کی ملازمت سے مستعفی ہو جانا پڑا، اب ترجمے کے ساتھ اس کے معاوضے کی فکر بھی رہنے لگی۔ ہوتا یہ تھا کہ مَیں ایک ترجمے کی بھیج کر جب اُس کا معاوضہ حاصل کر لیتا تب آگے ترجمہ کرنے کے حالات سازگار ہوتے تھے۔ اگرچہ انجمنِ ترقیِ اُردوٗ (ہند) اِس طریقۂ کار

حالات میں عمل نہیں کرتی ہو اور نہ اتنے بڑے ادارے کے لیے اس پر عمل درآمد آسان ہو مگر میں انتہائی ممنون ہوں انجمن کے نائب معتمد اور اپنے محسنِ خاص جناب مولوی سید ہاشمی صاحب فرید آبادی کا، جنھوں نے یہ حالاتِ مذکورہ اس رعایت کو ملحوظ رکھ نہ صرف ترجمے کا کام جاری رکھنے میں مدد فرمائی بلکہ مجھے بہت سی الجھنوں سے بچا لیا۔

ترجمے کو بالاقساط بھیجنے سے یہ نقصان ہوا کہ بیچ بیچ کے وقفے سے ذہنی تسلسل قائم نہ رہ سکا۔ اب ہر دفعہ ذہن کو ترجمے کے کام سے مانوس کرنے کے لیے وہی سب جتن کرنا پڑتے جو کتاب شروع کرتے وقت کرنا پڑے تھے۔ اور ان درمیانی وقفوں کے اندر ذاتی حالات میں جو کچھ اُتار چڑھاؤ ہوتے رہے ان کا اثر خواہ نخواہ ترجمے کے مزاج میں نفوذ کرتا چلا گیا۔

اب جب مسودے پر نظر ڈالتا ہوں تو اس نقص کا احساس ہوتا ہو، مگر تیر کمان سے نکل چکا ہو ——— اچھا ہو، بلا ارادہ و محنت، میری پریشاں خاطری کی ایک اچھی خاصی یادگار تیار ہوگئی جسے اب طوعاً یا کرہاً عزیز رکھنا چاہتا ہوں۔

---

جب ترجمہ شروع کیا تھا تو میرے پیشِ نظر یہ اصول تھا ——— جسے اُس وقت میں بالکل صحیح سمجھتا تھا ——— کہ مصنّف کی عبارت میں کسی قسم کا تصرف، خواہ وہ کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو، نہ کرنا چاہیے۔ چناں چہ میں لفظ کی پابندی کرتے ہوئے، اُن حضرات کے نام اُسی طرح ترجمے میں درج کر دیتا تھا جس طرح مصنّف نے اپنی "آزاد خیالی" اور "لادینی" کے ماتحت کتاب میں لکھے تھے (مثلاً "عمر نے کہا"، "نبی نے کہا" وغیرہ وغیرہ) مگر اُس ذہنی تبدیلی کی وجہ سے جو دوران میں میرے اندر رونما ہوئی، یہ طریقہ مجھ سے گوارا نہ ہو سکا، اس لیے آخر

میں کہیں کہیں میں نے صحابہ کرامؓ اور پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اسمائے مقدسہ کے آگے مروجہ تعظیمی الفاظ خطوطِ وحدانی کے اندر بڑھا دیے ہیں اور جو قسطیں بھیج چکا تھا اُس میں یہ نہ ہوسکا، وہاں پڑھنے والے اضافہ کرلیں!

---

اصل کتاب، بہت صاف اور عمدہ کاغذ پر مصری ٹائپ میں چھپی ہوئی ہے، گمان بھی نہیں ہوسکتا تھا کہ جو کتاب اتنی دیدہ زیب ہو اس میں طباعت کی بے شمار غلطیاں نکلیں گی کسی غلط عبارت کے حل میں امکان بھر کوشش کرنے کے بعد جب اپنے اساتذۂ ادب جناب مولانا سید علی زینبی صاحب امروہوی (سابق لکچرر لکھنؤ یونی ورسٹی، و مہتمم حال مدرسۂ عالیہ فرقانیہ لکھنؤ) یا جناب مولانا سید علی نقی صاحب لکھنوی مجتہد العصر (لکچرر لکھنؤ یونی ورسٹی) سے رجوع کرتا تو طباعت کا نقص معلوم ہوتا، اور ایک دفعہ کے تجربے کے بعد تو ہر دشواری کو انھی حضرات کی مدد سے حل کیا، مجھے خوشی ہے کہ اس ترجمے کی بہ دولت 'اُستاد اور شاگرد' میں وہ رشتہ پھر قائم ہوگیا جو شاید یوں تازہ نہ رہتا۔

---

یہ میری پہلی کوشش ہے جس کو کتابی شکل میں انجمن ترقیٔ اُردو کی وساطت سے پیش کر رہا ہوں اِس کے لیے اربابِ انجمن کا شکرگزار ہوں۔

۲۰ رجب ۱۳۶۵ھ

۲۱ جون ۱۹۴۶ء

جمعہ

محمد رضا انصاری

فرنگی محل لکھنؤ

ترجمہ

# ادبُ الجاہلی

## پہلا باب

## ادب اور تاریخِ ادب

### ۱۔ مصر میں ادب کی تعلیم

۱۹۱۵ء کے اسی مہینے میں، ذکری ابی العلاء کے لیے مقدمہ لکھتے ہوئے میں نے بتایا تھا کہ مصر میں ادب کی تعلیم و تدریس کے سلسلے میں دو طریقے رائج تھے۔ ایک قُدما کا طریقہ تھا جس کی نمایندگی محترم پروفیسر سید المرصفی کرتے تھے۔ موصوف جامع ازہر میں 'دیوانِ حماسہ'، 'کتاب الکامل' یا 'کتاب الامالی' کا درس دیتے ہوئے علماے قدیم کا طرزِ نقد اور قدیم اہلِ لغت کا طریقہ بتا کرتے تھے۔ الفاظ کی چھان بین اور مانوس اور غیر مانوس الفاظ پر غیر معمولی توجہ کے ساتھ ساتھ صرف و نحو اور علماے ازہر کے تالیف کردہ

عامِ بلاغت سے پوری بیزاری کا اظہار فرمایا کرتے تھے۔

دوسرا طریقہ اہلِ مغرب کا تھا، جو پروفیسر نلینو اور ان کے مغربی جانشینوں کی توجہ سے جامعۂ مصریہ میں رائج ہوا تھا۔ یعنی عربی ادب کے پڑھانے میں نقاد اور مورخِ ادبی کا وہی انداز ہوتا جو یورپ کی زندہ زبانوں کے ادب یا قدیم مغربی زبانوں کے ادب کی تعلیم میں اساتذۂ یورپ کا ہوتا ہے۔ پھر میں نے بتایا تھا کہ اِن دونوں طریقوں کے درمیان عظیم الشان فرق ہے اور یہ بھی عرض کیا تھا کہ اگر ہم عربی ادب کی بنیادوں کو مضبوط کرنا چاہتے ہیں، اگر ہم عربی ادب کی تاریخ کو صحیح طور پر سمجھنا چاہتے ہیں اور اگر ہم طلبہ کے دِلوں میں تحریر اور تنقید کا ملکہ پیدا کر کے اُن کو نتیجہ خیز بحثوں کی راہ دِکھانا چاہتے ہیں تو اِن دونوں طریقوں کا اختیار کرنا ہمارے لیے ناگزیر ہے۔

مقدمے میں میں نے یہ بھی بتایا تھا کہ اِن دونوں طریقوں کے درمیان ایک تیسرا طریقۂ کار بھی جاری ہے جو لغو، ناقص اور سرتاپا شر ہے اور سب سے بڑی نیکی ہوگی اگر طلبہ اور اساتذہ کو اس سے قطعاً دور کر لیا جائے ـــــ یعنی وہ طریقۂ تعلیم جو مدرسۃ القضا، دارالعلوم اور مصر کے تمام ثانوی مدارس میں رائج تھا جس کو نہ تو تنقید میں بزرگوں کا انداز نصیب ہوا اور نہ تحقیق میں روشن خیالوں کا اسلوب، یورپ والے جس چیز کو تاریخِ ادب کہتے ہیں، اُس میں یہ طریقہ اُن کی تقلید کرنا چاہتا ہے۔ شاعر، ادیب، خطیب اور اہلِ علم کے ناموں کا سہارا لے کر ان کے کچھ حالات لکھ دیتا ہے۔ تذکروں کی مختلف کتابوں سے حالات اخذ کر کے ہر ایک کے ذکر کے ساتھ اُس کے اشعار یا اُس کی نثر کا نمونہ یا اس کی تقریر (خطبے) کا اقتباس دے دیتا ہے اس کے بعد ادب کے مختلف دوروں میں سے ایک ایک دور پر الگ الگ نگاہِ غلط انداز ڈالتے ہوئے کچھ

مطالب یہاں سے کچھ معانی وہاں سے بٹور کر، بغیر ادراک و شعور کے بے سمجھے بوجھے اور بلا دقتِ نظر کو کام میں لائے ہوئے اِن سب چیزوں کو ایک دوسرے میں ملا کر ایک معجونِ مرکب تیار کر دیتا ہے اور اپنے اِس چوں چوں کے مربے کو کبھی 'ادب اللغۃ العربیہ' کے نام سے یاد کرتا ہے اور کبھی 'تاریخ ادب اللغۃ العربیہ' کے نام سے۔

یہ ایک عادت تھی جو برابر چلی جا رہی تھی کہ ادب کے پڑھانے والے اپنے شاگردوں کے لیے اسی نمونے کی چیزیں تیار کر کے اُن میں تقسیم کر دیا کرتے تھے اور طلبہ اس کو اس مقصد سے یاد کر ڈالتے تھے کہ امتحان دینے میں آسانی ہو۔ اِدھر امتحان سے فراغت ہوئی اور اُدھر جو کچھ یاد کیا تھا وہ بھلا دیا گیا یا جو کچھ یاد کیا تھا وہ خود ذہن سے نکل گیا۔ طلبہ کو اس سے ذرا سا بھی فائدہ نہیں پہنچ پاتا تھا، نہ تو وہ اس سے تحقیق اور تنقید کا انداز سیکھ سکتے تھے اور نہ ان میں ادبی مذاق یا ادبی مذاق سے ملتی جلتی کوئی چیز پیدا ہو پاتی تھی۔ ہاں! اُن کے اندر یہ خیالِ خام ضرور پیدا ہو جاتا تھا، اور وہ اپنے متعلق محسوس یہی کرتے تھے کہ عربی ادب کے ہر دور کے ساتھ جب سے اللہ تعالیٰ نے اُسے پیدا کیا ہے اور آج کے دن تک، وہ گھوم چکے ہیں۔ اُن کے سینے سارے علم کا ملجا اور ماوا ہیں۔ کوئی چھوٹا بڑا نکتہ ایسا نہیں ہے جو ان سے چھوٹ گیا ہو اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو ان کے علم سے ماورا ہو! اور اسی معصوم فریبِ خیال کی بنیاد پر، یہ لوگ ازہر کے طلبہ اور اساتذہ کا مذاق اُڑاتے تھے اس لیے کہ "انھوں نے عربی زبان کی "تاریخ" نہیں پڑھی ہے"، "وہ جاہلیت کے دور سے اچھی طرح واقف ہیں، نہ اشعار سے شعرا کا حال احوال اخذ کر سکتے ہیں اور نہ قبائلِ عرب میں شاعری کے درجہ بہ درجہ منتقل ہونے کی تاریخ سے واقفیت رکھتے ہیں"، "یہ لوگ

اموی دور کو جانتے ہیں نہ جریر اور فرزدق کے معرکوں اور نئے علوم کی پیدائش کا حال جانتے ہیں۔" "یہ لوگ نہ عباسی دور کا علم رکھتے ہیں اور نہ ان خصوصیتوں سے واقفیت رکھتے ہیں جو اس عہد کی پیداوار ہیں مثلاً شاعری میں صفائی اور نفاست اور نثر میں روانی اور لطافت کا پیدا ہوجانا، نیز یونانی فلسفے اور دیگر یونانی علوم کا عربی زبان میں ترجمہ ہوجانا۔" "یہ لوگ عربی ادب کے اُس انحطاط سے جو تاتاریوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی کے بعد شروع ہوا اور اُس ارتقا سے جو مصر میں محمد علی الکبیر کی حکومت کے قیام کے بعد شروع ہوا، ناواقف ہیں۔"

یہ صورتِ حال تھی موجودہ صدی کے شروع میں سرکاری مدارس کی۔ جامعۂ مصریہ نے اس ڈھرّے کو بدلنے کا قصد کیا اور اس میں بنیادی تبدیلی کی ابتدا کی، اُس نے دونوں طریقوں کی طرف آنِ واحد میں اپنی توجہ مبذول کردی۔ ادب کی تعلیم کو مرحوم حفنی ناصف، اور اُن کے بعد شیخ مہدی کے سپرد کیا اور تاریخ ادب پڑھانے کا کام پہلے اُستاد جویدی پھر اُستاد نلّینو اُن کے بعد اُستاد ویت کے سپرد کردیا۔ ایک طرف اوّل الذکر حضرات عربی ادب اور اس کے مختلف شاہکاروں کو تنقید و تحلیل اور ایسے تجزیے کے ساتھ پڑھاتے تھے جس میں نحو، صرف، لغت اور معانی بیان پر کافی سے زیادہ توجّہ ہوتی تھی اور اس طرح طلبہ کے اندر نہ صرف قدیم ادب کی محبّت، اس کے پڑھنے کا شوق اور مختلف ادبی حصّوں میں سے بہتر کے انتخاب کی روح پھونک دیتے تھے بلکہ اُن کے دلوں میں صحیح ادبی مذاق کے ساتھ ساتھ تحریر کا بھی ملکہ پیدا کردیتے تھے، دوسری طرف موخر الذکر بزرگ عربی ادب کی تاریخ جدید مغربی طریقے سے پڑھاتے تھے۔ اس طرح طلبہ کو سکھایا جاتا تھا کہ کس طرح تحقیق کی جاتی ہے، کس طرح مختلف اور متضاد واقعات کے سلسلے کو آپس میں جوڑ کر اُن سے نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔

ان دونوں طریقوں میں سے ہر ایک دوسرے کے نقائص کو دور کرتا اور اُس کے اثر میں تقویت پیدا کردیتا تھا اس طرح طالب علم کا ایک ایسا خاص اور سیدھا علمی اور ادبی مزاج تیار ہوجاتا کہ وہ عربی ادب کی موجودہ شکل اور موضوع میں ایسا انقلاب کرنے کا مجاز ہوجاتا جس سے وہ ایک منضبط قاعدے اور قانون کی شکل میں آجائے۔

جامعۂ مصریہ قطعی طور پر سزاوار تھی کہ مذکورۂ بالا نتیجے تک پہنچ جائے اور اپنی منزلِ مقصود کو حاصل کرے، اگر جنگِ عظیم کی بدولت اس کے ارادوں کو ایسا شدید دھچکا نہ لگتا اور اُسے مالی دشواریاں نہ پیش آجاتیں اور ارکانِ مجلسِ جامعہ کے درمیان اختلافِ رائے ہوکر اخراجات میں احتیاط اور میانہ روی کا رجحان غیر معمولی طور پر نمایاں نہ ہوجاتا۔ جامعۂ مصریہ طوعاً یا کرہاً اساتذۂ یورپ کو مدعو کرنے سے معذور ہوگئی اور تاریخِ ادب کے درس کو ادب کے درس کے ساتھ ملا دینا پڑا۔ مرحوم شیخ مہدی کسی طرح مورخِ ادبی نہیں بن سکتے تھے، وہ ادیب آدمی تھے۔ وہ یہ کرسکتے تھے کہ کوئی عربی قصیدہ پڑھیں اُسے سمجھیں اور طلبہ کو اُسے سمجھنے میں مدد دیں اور کبھی اُن سے اس سمجھنے میں بھول چوک بھی ہوجاتی تھی۔

کیسے بھولوں؟ مرحوم شیخ کے اُس درس کو میں کبھی نہیں بھول سکتا جس میں میں نے شرکت کی تھی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ تاریخِ ادب پڑھانے کا بار اُن کے سر ڈالا جاچکا تھا، وہ "اندلس میں عربی ادب کی تاریخ" پر درس دے رہے تھے۔ میں اُستاد نلینو کے حلقۂ درس سے نیا نیا نکلا تھا۔ نیز فرانس سے فرانسیسی ادب کا درس حاصل کرکے تازہ دم واپس ہوا تھا۔ میں اپنے آپے میں نہیں رہا، جو کچھ مرحوم نے فرمایا اُسے میں کسی طرح درست نہیں سمجھ سکتا تھا۔ ان کے حلقۂ درس سے نکلتے ہی ایک اخبار میں، میں نے ایسی سخت تنقید چھپوائی

کہ اُستاد مرحوم حد سے زیادہ برہم ہوگئے اور جامعۂ مصریہ کی مجلسِ ادارت میں میرے خلاف رپوٹ کردی، اور ایسی سخت سزا کی فرمائش اور اس پر اصرار کیا جو کسی طرح جامعہ کی طرف سے فرانس بھیجے جانے والے تعلیمی وفد سے میرا نام نکال دینے سے کم نہ ہو۔ مجلسِ ادارت اس معاملے میں دو حصوں میں بٹ گئی اور "صاحبانِ خیر" معاملے کو یکسو کرنے اور اُستاد مرحوم کی برہمی کم کرنے نیز دوبارہ میرے فرانس جانے کو ممکن بنانے میں بڑی مشقت اور جد وجہد کے بعد کامیاب ہوسکے۔

جامعۂ مصریہ ادب کی تعلیم میں اُسی روش کی طرف لوٹ گئی جس پر مدرستہ القضا اور دارالعلوم گامزن تھے۔ آج سے دس سال پیشتر "ذکری ابی العلا" پر مقدمہ تحریر کرتے وقت میں نے اپنی اس تمنا کا اظہار کیا تھا کہ جامعہ کے حالات پھر سازگار ہوجاتے اور ادب اور تاریخ ادب کی تعلیم میں وہ اپنے مستند اور مفید طریقے کو پھر سے زندہ کرسکتی ——— افسوس آج تک جامعہ اپنے طریقۂ کار کو زندہ کرنے کے قابل نہ بن سکی۔

رہ گئے دارالعلوم اور مدرستہ القضا اور مصر کے ثانوی مدارس، تو ان اداروں سے کوئی توقع ہی قائم نہیں کی گئی تھی اور نہ اداروں سے واقعی اُمید تھی کہ عربی ادب کی تعلیم کے سلسلے میں اپنی روش میں کوئی تبدیلی کریں گے۔ اُمید ہوتی بھی کیسے؟ جب کہ اِن مدرسوں اور اداروں کے دروازے کھڑکیاں اور روشن دان تک مضبوطی سے بند کردیے گئے ہیں تاکہ تازی ہوا کا اندر گزر بھی نہ ہوسکے۔ ان کے اور اس روشنی کے درمیان جو قوت، حرکت اور زندگی کی پیغام بر ہے، دیواریں حائل ہیں۔ ان کی جو ابتدا ہے وہی انتہا ہے اور جو انتہا ہے وہی ابتدا تھی۔ ہر سال انھی باتوں کو دُہرایا جاتا ہے جو سالِ گزشتہ دُہرائی جاچکی ہیں۔ اساتذہ بھی اس ابتدا اور اس تکرار سے شاد اور مطمئن ہیں اور طلبہ بھی اُن "یادداشتوں" سے

خوش و خرم ہیں جن کو وہ آسانی سے یاد کر لیتے ہیں اور امتحان کی کاپیوں پر اُس کے نقوش ثبت کر آتے ہیں۔ ایک دفعہ اور مجلسِ ممتحنہ کے سامنے اُن یادداشتوں کو دُہرایا جاتا ہے۔ امتحان سے فراغت کے بعد یہی طلبہ، اساتذہ اور معلمین ہو جاتے ہیں اور اُستاد معلّم ہو کر اپنے شاگردوں کے لیے اپنے اُستادوں کی لکھائی ہوئی یادداشتوں کو اور مختصر کر ڈالتے ہیں اور یہ نئے شاگرد اُن کو یاد کر لیتے اور کاپیوں پر اُس کے نقوش ثبت کر آتے ہیں اور آخر کار ڈگریاں پا جاتے ہیں۔

غرض سرکاری مدارس میں ادبی تعلیم کے طریقے میں تبدیلی کی نہ کوئی توقع تھی اور نہ اُن سے تبدیلی کی آس لگائی گئی تھی —— چند مہینے ہوئے میں اسی قسم کی ایک یادداشت کا مطالعہ کر رہا تھا، جو دارالعلوم کے طلبہ میں آج کل مقبول ہے، بالکل وہی چیز ہے جو دس پندرہ برس سے میں دیکھتا چلا آ رہا ہوں۔ اس میں ذرہ برابر تبدیلی نہیں ہوئی ہے۔ استغفراللہ! تبدیلی ہوئی کیوں نہیں ہے! طلبہ کے لیے امتحان کی مہم کو آسان بنانے کے خیال سے، ازراہِ مہربانی مرتب نے اِسے اور مختصر کر دیا ہے!

اِدھر یہ مدارس اپنے بے نتیجہ طریقۂ تعلیم پر بہ رضا و رغبت عامل تھے اُدھر جامع ازہر بھی اس بے نتیجہ طریقۂ کار پر دل و جان سے فریفتہ تھا۔ اور کیوں نہ ہوتا؟ جامع ازہر اپنے نظام میں اس بات کا متمنی اور خواہش مند رہا کرتا ہے کہ اُس کے طلبہ دارالعلوم اور دارالقضا کے طلبہ کی مثل ہوں۔ شاید وہ بھی اُن مقاصد کے حصول میں کامیاب ہو سکیں جن پر ان دونوں اداروں کے طلبہ فائز رہتے ہیں یعنی حکومت کی رضامندی اور عوام کی خوشنودی۔ ایسی صورت میں مدرسۃ القضا اور دارالعلوم کے نظام اور طریقۂ کار کو جامع ازہر میں منتقل ہونا چاہیے ہی تھا اور وہ کُلاً یا جزاً منتقل ہوا بھی، مگر انتہائی بھدے طریقے سے!

جامع ازہر نے ایک عجیب و غریب چیز ایجاد کر ڈالی جس کو ' ادب اللغتہ ' کہا جاتا ہے جو سیکڑوں ہزاروں گنا اُن چیزوں سے بدتر ہے جنھیں دار العلوم اور دار القضا نے پیش کرنے کا شرف حاصل کیا ہے۔

آپ ہی بتائیے وہ ادب ، ادب کہا جاسکتا ہے جس کو پڑھانے والے وہ لوگ ہوں جن کا ادب سے کسی قسم کا بھی تعلق نہ ہو اور جو یہاں بھی ویسی ہی تقلید روا رکھتے ہوں جیسی تقلید فقہ میں کی جاتی ہے بلکہ فقہ میں تو تقلید علم فقہ سے واقفیت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور ادب میں تقلید کی بنیاد جہالت اور ادب سے ناواقفیت پر ہوتی ہے۔

وہ منظر کس قدر دردناک اور اذیت بخش تھا میرے لیے جب کہ اُستاد سید المرصفی کو میں نے دیکھا کہ وہ ادب اللغتہ کے موضوع پر کچھ درسی کتابیں تلاش کر رہے ہیں کہ انھیں پڑھ کر نئے طریقے سے پڑھانا سیکھیں اس لیے کہ جامع ازہر کی نئے نظام پر عمل پیرا ہونے کی خواہش اور شیفتگی کو عملی جامہ پہنا سکیں حال آں کہ یہ نیا نظام اور نام نہاد ترقی جو در اصل ' تنزل اور پستی ' کے سوا کچھ نہیں ہے اور جس کے بارے میں ہم خلوص دل سے آرزومند ہیں کہ بہت جلد جامع ازہر اُس سے نجات پا جائے۔

سرکاری مدارس میں ادب کی تعلیم میں کوئی ترقی تو ہوئی نہیں جامع ازہر میں تعلیم کا معیار اور پست ہو گیا۔ انھی سب باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ آپ ہمارے مدرسوں کو دیکھیے کہ مختلف زیر درس علوم و فنون سب کے سب کم و بیش آگے بڑھے ہیں اور مصر والوں نے ان علوم سے بہت سے معقول فوائد بھی حاصل کیے ہیں ——— سوائے ایک علم کے جو ایک انچ بھی آگے نہیں بڑھا ہے بلکہ جس کے متعلق بلاشبہ میں کہہ سکتا ہوں کہ وہ اُلٹے پاؤں کچھ واپس ہی ہوا ہے۔

میرا مطلب ہی عربی ادب سے۔ وہ اُستاد جس نے اس سال ادب کا درس دینا شروع کیا ہی اور وہ جو پندرہ برس سے درس دے رہا ہی دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہی ــــ وہ طلبہ جنھوں نے اس سال ثانوی سند حاصل کی ہی اور وہ جو پندرہ سال پہلے حاصل کر چکے ہیں دونوں کے درمیان کوئی امتیاز نظر نہیں آسکتا۔ ان باتوں کا ثبوت اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا کہ جس وقت ثانوی سند یافتہ طلبہ کو یونی ورسٹی (جامعۂ جدیدہ) میں ہم ادب پڑھانے بیٹھتے ہیں تو بجائے آگے پڑھانے کے ہمیں مجبوراً درس کی ابتدا بالکل شروع سے کرنی پڑتی ہی اور ادب کے مبادیات کے بجائے نحو، صرف، بلاغت اور تاریخ کی ابتدائی باتیں انھیں پہلے بتانی پڑتی ہیں

اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مصر میں ادب نے کوئی ترقی نہیں کی ہی مطلب یہ ہی کہ سرکاری مدارس میں اور اُن مدارس میں جنھوں نے سند اور سارٹی فکٹ حاصل کرنے کے لیے سرکاری مدارس کی تقلید اختیار کر لی ہی اور اُسی راستے پر گام زن ہیں۔ ادب نے کوئی ترقی نہیں کی ہی۔ اور آپ جانتے ہیں کہ مصر اور مدارسِ مصر کے درمیان بہت فرق ہی۔ اس دوران میں کہ مصر زندہ ہورہا ہی اور جتنا جتنا زمانہ گزرتا جاتا ہی زندگی سے اُس کی نفع اندوزی کا تناسب بڑھ رہا ہی اور اس دوران میں کہ مصر اور یورپ کے درمیان روابط وسیع اور قربت زیادہ ہوتی جاتی ہی اور وہ اس اتصال کو محفوظ اور پایے دار بنارہا ہی اور زندگی کے مختلف شعبوں میں فائدے اُٹھا رہا ہی مدارسِ مصر کی وہی حالت ہی جو جنگِ عظیم سے پہلے تھی، خصوصاً عربی ادب میں وہی حالت ہی جو برطانوی حمایت سے پہلے، استقلال سے پہلے اور آئین کے نفاذ سے پہلے تھی ــــ اس کی وجہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں یہی ہی کہ ان مدارس کی راہیں اس طرح مسدود ہیں کہ اندر تازی

ہوا اور روشنی پہنچ ہی نہیں سکتی ہے۔

تعجب تو یہ ہے کہ حکومت ہر سال تعلیمی وفود یورپ بھیجا کرتی ہے اور ارکانِ وفد کی واپسی پر سرکاری مدارس میں مختلف علوم و فنون کی تعلیم اُن کے سپرد کر دی جاتی ہے مگر حکومت کو اس کا خیال بھی کبھی نہیں آتا کہ اس قسم کے وفد بھی بھیجے جو یورپ سے ادب کی تعلیم حاصل کر کے دار العلوم اور دار المعلمین میں اور دیگر سرکاری مدارس میں ادب کی از سرِ نو تنظیم کا کام اپنے ذمے لے سکے۔

بہرحال مصر اپنے راستے پر زندگی، طاقت، حرکت اور یورپ کے تعلقات سے مستفید ہوتا ہوا گامزن ہے اور ان تمام باتوں کا کھلا ہُوا اثر عربی ادب کی زندگی پر بھی پڑا ہے مگر مدارس کے اندر نہیں، مدارس کے باہر جہاں ہُوا ہے، روشنی ہے اور آزاد فضا ہے۔ جہاں لوگ بغیر کسی زحمت اور مشقت کے جو چاہیں بولیں بات کریں، لکھیں پڑھیں، ان پر کوئی پابندی نہیں ہے ——— اگر آپ عربی ادب کو ——— اس عربی ادب کو جس میں زندگی، صلاحیت اور اُمنگ پائی جاتی ہے، ڈھونڈنا چاہتے ہیں تو اس کو روزانہ اخبارات، ماہانہ رسائل، جدید مطبوعات اور انجمنوں اور باہمی گفتگو میں تلاش کیجیے آپ کو کافی سے زیادہ ایسا ادب مل جائے گا جس میں تازگی ہے، انفرادیت ہے اور ترقی کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

جب ہمارے مدارس کی حالت یہ ہو اور ان مدارس میں ادب ایسی گراں بار زنجیروں اور بیڑیوں میں جکڑا ہوا ایسے گروہ کی اجارہ داری میں مبتلا ہو جو تجدید اور احیا کی صلاحیت نہ رکھتے ہوئے فطرتاً سکون اور جمود ——— بلکہ نہیں تو کہوں گا کہ موت ——— کی طرف مائل ہو تو پھر ادب میں یہ صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی کہ وہ زندگی سے اپنا حصّہ حاصل کرے، اور عربی زبان اس قابل ہی نہیں ہوسکتی کہ قوت اور توانائی پا کر صحیح معنوں میں ایک زندہ علمی

زبان بن جائے۔

اگر یہی حالت جو آج ہے، اور برقرار رہی تو لازمی بات ہے کہ ہماری ساکن اور جامد ادبی زندگی اور ہماری بڑھتی ہوئی علمی سیاسی اور اجتماعی ترقیوں کے درمیان توازن برقرار نہ رہے اس لیے کہ ادبی زندگی کے لیے جو میدان موزوں ہے، وہ میدان جس پر قومیں اپنے ادب اور اپنی زبان کے سلسلے میں بھروسہ کرتی رہی ہیں، روزانہ اخبار اور ماہانہ رسائل نہیں بلکہ "تعلیم گاہیں" ہیں جہاں شباب پروان چڑھتا ہے جہاں صلاحیت اور معقولیت نشو و نما پاتی ہے اور جہاں زندگی کی جدوجہد میں شریک ہونے کے لیے نئی نسلیں تیار کی جاتی ہیں۔ زندگی کے کسی ایک شعبے میں بھی اگر آپ قوم کی ترقی کے خواہش مند ہیں تو پھر "تعلیم گاہ" کی طرف آیئے۔ صرف یہیں آپ کو ترقی کا سب سے مناسب سب سے روشن اور سب سے زیادہ ٹھوس راستہ ملے گا۔

اکثر و بیشتر ہم شکایت کرتے رہتے ہیں کہ "عربی زبان تعلیمی زبان نہیں ہے" اور بارہا ہم اُلجھن محسوس کرتے ہیں کہ اعلا تعلیم میں غیر زبانوں کو مجبوراً اختیار کرنا پڑ رہا ہے مگر عربی زبان کو تعلیمی زبان بنانے میں ہماری کوششیں کس قدر کم صرف ہوتی ہیں؟ سچ تو یہ ہے کہ بالکل ہی نہیں! عربی زبان تعلیمی زبان کیسے ہو سکتی ہے جب کہ مدارسِ مصریہ ہی میں وہ پڑھائی نہ جاتی ہو ——— بے شک عربی زبان ہمارے مدرسوں میں نہیں پڑھائی جاتی ہے، بلکہ اس کی جگہ ایسی عجیب و غریب چیز پڑھائی جاتی ہے جس کا زندگی سے دُور کا بھی لگاؤ نہیں ہے۔ طالب علم کی عقل، شعور اور جذبات سے اُسے ذرا سا بھی واسطہ نہیں ہوتا۔ اور اس کا بدیہی ثبوت یہ ہے کہ آپ ثانوی مدارس یا اعلا مدارس کے طلبہ میں سے کسی کا امتحان لیجیے، ان سے کہیے کہ اپنے خیالات، احساسات اور جذبات کا، جس

طرح وہ محسوس کرتے ہیں، سادہ اور سلیس عربی میں نقشہ کھینچ دیں۔ اگر اُن سے پوچھنے میں آپ ذرا بھی کام یاب ہو گئے تو آپ سچے اور میں جھوٹا
آپ اُن سے پوچھنے میں ذرا بھی کام یاب نہیں ہوں گے یا بہ الفاظ دیگر طلبہ کی اکثریت سے آپ کو کچھ حاصل نہ ہو سکے گا اور جو چند طلبہ آپ کو معقول قسم کے ملیں گے تو اس میں مدرسے کا کچھ احسان نہیں ہے۔ یہ اخبارات، رسائل اور سیاسی و ادبی محفلوں کا طفیل ہے۔

---

## ۲۔ اصلاح کا طریقہ

ان حالات میں اصلاح ایک ناگزیر امر ہے جس سے مفر ممکن نہیں، مگر اصلاح کا راستہ کیا ہے؟ دو راستے ہو سکتے ہیں:۔

پہلا محض طفل تسلّی کی حیثیت رکھتا ہے جس کی طرف ہمیں مجبوراً جانا پڑے گا اس لیے کہ سر دست اُس سے بہتر طریقہ ممکن نہیں ہے، ناچار اُسی سے دِل بہلانا چاہیے تا آں کہ ہم دوسرے مستحکم اور نتیجہ خیز راستے تک پہنچ جائیں۔

پہلی صورت تو یہ ہے کہ حتی الامکان ہم اعلا مدارس اور ابتدائی اور ثانوی مدارس کے طلبہ کو ادبی تحریروں کے پڑھنے اور سمجھنے کی رغبت دلائیں، ادبی شہ پاروں کو طلبہ کے مذاق کے قریب لائیں۔ ان چیزوں کو اس خوب صورتی کے ساتھ چُن کر کے اُن کے سامنے پیش کریں کہ ان پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے کہ عربی ادب اس طرح کا خشک کھوکھلا، ناقابلِ قبول اور عسیر الہضم نہیں ہے جیسا کہ اُن کے محترم اساتذہ ان کے سامنے پیش کرتے رہے ہیں جو نہ اس

قابل ہو کہ اس پر کوئی توجہ کرے اور نہ اس لائق ہو کہ کوئی شخص اس سے لطف اندوز ہوسکے اِس کے برعکس وہ سراسر آسان، شاداب اور دِل چسپ ہو، اس میں شعور کی تسکین کا بھی سامان ہو اور زبان کی ناہمواری کی اصلاح کا بھی۔ اس میں اخلاقیات کے درس کی قوت بھی ہو اور انسان کی انفرادی، خانگی، شہری، ملکی اور بین الاقوامی زندگی کی ضرورتوں کو پورا کرنے کی صلاحیت بھی۔

اگر ابھی تک محترم اساتذہ ہمارے طلبہ اور شاگردوں کے سامنے اِس تازگی اور شادابی کے ساتھ عربی ادب کو پیش کرنے سے قاصر رہے ہیں تو کم از کم وزارتِ تعلیمی کو ایسے لوگوں سے اس بارے میں استدعا کرنا چاہیئے جو ہمارے نوجوانوں کے سامنے بجائے اُس ادَب کے جو نالائق ٹھیکے داروں کے ہاتھوں مصیبت میں مبتلا ہو، شیریں اور دل آویز شکلیں ادب کی پیش کرسکیں۔

ہاں وزارتِ تعلیمی کو ایسے ہی ماہرینِ فن سے ــــــ ان لوگوں سے جو ادَب کو اپنی ذاتی دِل چسپی کے لیے اور زبان کو فہم و بصیرت کے ساتھ پڑھتے ہیں ــــــ استدعا کرنا چاہیے جو عربی ادب اور عربی زبان کے سلسلے میں اہتمام کرکے اپنے لیے رُوحانی لذت اور سرمایۂ حیات فراہم کرتے ہیں نہ کہ دوسروں کی طرح زندگی بسر کرنے اور مہینے کے آخر میں تنخواہ وصول کرنے کا ذریعہ۔

وزارتِ تعلیمی کو ایسے ادیبوں کی خدمات حاصل کرکے ان سے استدعا کرنا چاہیے کہ وہ نوجوانوں کے لیے مختلف دوروں کے شعرا و مصنّفین اور علما کے " ادَبی شاہ کاروں " کا ایک انتخاب تیار کریں جس کو طلبہ مدرسوں میں بھی پڑھیں اور خود مطالعہ بھی کرسکیں ــــــ بلکہ زرا نازک الفاظ میں یوں کہنا چاہیئے کہ جن سے وہ دِل بہلاتے رہیں اس وقت تک جب تک کہ وزارتِ تعلیمی اُس دوسرے راستے تک پہنچنے کے قابل نہ ہوجائے جو تنہا نتیجہ خیز طریقہ ہو اصلاح

ادَب کا، یعنی اُستادوں کی تربیت اور اُن کی تیاری۔

جی ہاں! ایسے پڑھانے والوں کی تربیت اور فراہمی جو 'عربی زبان' پڑھاسکیں۔ اس لیے کہ مصر میں اس زبان کو پڑھانے والے کسی حیثیت سے بھی نہیں ملتے ہیں، نہ تو اس حیثیت سے کہ عربی زبان اظہارِ خیال کے ذریعوں میں ایک ذریعہ اور مافی الضمیر کے بیان کرنے کے وسیلوں میں سے ایک وسیلہ ہو اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ تاریخی مظاہر میں سے ایک مظہر، ایک زندہ قوم کی زندگی کی آئینہ دار اور ایک علمی بحث کا موضوع ہو۔

مصر میں عربی 'ادب اور زبان' کے اساتذہ ہیں ہی نہیں۔ اور جو اساتذہ کہلاتے ہیں وہ عجیب وغریب مجموعۂ اضداد کا درس دیتے ہیں جس کو نحو بھی کہا جاتا ہو حال آں کہ وہ نحو نہیں ہو، کبھی اُسے صرف کہتے ہیں درآں حالے کہ وہ صرف بھی نہیں ہو۔ کبھی اس کا نام بلاغت رکھا جاتا ہو، اور بلاغت سے اس کا دُور کا بھی تعلق نہیں ہو۔ کبھی اُس کو ادَب کے نام سے پکارتے ہیں حال آں کہ وہ ادب قطعی نہیں ہوتا، وہ لغو اور خرافات اقوال کا ایسا مجموعہ ہوتا ہو کہ حافظہ اس کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہو اور اگر قبول بھی کرتا ہو تو اس لیے کہ جب موقع ملے فوراً اُگل دے۔

ایسی حالت میں کون ہو جو یہ کہ سکتا ہو کہ مصر میں عربی زبان و ادَب کے پڑھانے والے پائے جاتے ہیں! آپ قانونی طور پر ان اساتذہ کی خانہ تلاشی لیجیے جو عربی زبان و ادَب کے اجارہ دار بنے ہوئے ہیں تو ان میں مشکل سے کوئی ایسا فرد مل سکے گا جو ادَبی ذوق اور لغوی بصیرت کے نام ہی سے واقف ہو یا اِن چیزوں سے اس کی واقفیت کا امکان نظر آتا ہو۔ چہ جائے کہ اس گروہ میں ادیب، شاعر اور ناقد کے وجود کا امکان! ۔ اس گروہ میں ایک

شخص بھی تو ایسا ہوتا جو اصنافِ کلام، علومِ ادب یا اسالیبِ بیان میں نئی راہ ڈھونڈنے پر قادر ہوتا؟ یہی گروہ ہے جو نصف صدی سے زبان و ادب کی تعلیم و تدریس کا اجارہ دار بنا ہوا ہے۔ آج تک انھوں نے زبان اور ادب کے سلسلے میں کوئی نئی بحث یا کوئی ٹھوس کتاب پیش کی ہے؟

آیئے! زبان و ادب کے سلسلے میں ان لوگوں کے آج تک کے "علمی کارناموں" کا پتا لگائیں۔ اُس دن سے لے کر کہ جس روز مصر میں شہری تعلیم کا نظام رائج ہوا ہے آج تک ان کی کل کائنات "نحو و صرف" کی ایک درسی کتاب ہے جس کے ناقص، خشک اور مُردہ ہونے کے بارے میں آج کسی کو بھی شک نہیں ہے۔ اُس سے صرف و نحو کی ضرورت بالکل پوری نہیں ہوتی ہے۔ طلبہ تھوڑی سی بھی مشکل عبارت نہ تو پڑھ سکتے ہیں اور نہ صحیح طور پر سمجھ سکتے ہیں، اور علمِ بلاغت پر ایک درسی کتاب، جسے بلاغت کہنا ہی بہت بڑا جُرم ہے جس میں ایسے خوش گوار اور لطیف فنونِ ادبیہ کو جو طلبہ کے لیے لذت اور دل چسپی کا باعث ہوتے الجبرا اور جامیٹری کے ایسے مُشکل اور خشک اصول میں ڈھال دیا گیا ہے۔ مگر الجبرا اور جامیٹری کے اصول ایک ٹھوس علم کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور بلاغت کے خود ساختہ اصول دلالت کرتے ہیں جمود اور فطری اُپج کی موت کی طرف، اور دو ایک کتابیں ادب پر ——— خدا نظرِ بد سے انھیں بچائے ——— ان کتابوں کا طلبہ کے سامنے نام لے لینا ہی کافی ہے آپ خود اُن کے چہروں پر تنفر، تکدر، کوفت اور عربی زبان و ادب کے پڑھانے والوں سے بیزاری کی علامتیں دیکھ لیں گے۔

اور؟ ان کے ماسوا کچھ یادداشتیں ہیں جو اعلا مدارس کے طلبہ میں مقبول ہیں۔ اُن کے مرتب انھیں کتاب کہہ کر شائع کرتے شرماتے ہیں اور ان یادداشتوں

سے بہتر کوئی چیز پیش کرنے سے قاصر ہیں تو یا وکر یا ایسی ہی یادداشتیں مرتب کرتے ہیں اور مجبوراً طلبہ انھیں یاد کرتے ہیں۔

اور؟ اس کے علاوہ قدیم ادب اور قدیم علما پر چھاپا مارنا ان کا سب سے بڑا کارنامہ ہے جس کو کبھی 'اختصار' کبھی 'انتخاب' اور کبھی 'ازسرِ نو ترتیب' کا نام دیا جاتا ہے حال آں کہ وہ ان میں سے کوئی چیز بھی نہیں ہے۔ وہ دراصل 'مسخ' 'آمیزش' 'قطع و برید' اور اسی قسم کے نقصان رساں عناصر سے مرکب ایک مجموعہ ہے جن کے متعلق جاحظ سے نقل کرکے یاقوت نے اپنی کتاب 'معجم البلدان' کے شروع میں تفصیلات بیان کیے ہیں۔

یہ ہے کارنامہ قوم کا، جو پچاس یا تقریباً پچاس برس کے طویل عرصے میں اس نے پیش کیا ہے! کیا آپ کے خیال میں یہ کارنامہ مصریوں کی ایسی قوم کے شایانِ شان ہے؟ وہ قوم جو ابتدائے تاریخ سے ادب اور ثقافت (کلچر) کا ملجا اور ماوا رہی ہے۔ وہ قوم جس نے یونانی ادب کو بربادی سے بچالیا اور جس نے عربی ادب کو عجمی اقتدار اور ترک و تاتار کے غلبے سے پناہ دی۔

کیا آپ سمجھتے ہیں کہ یہ کارنامہ اُن لوگوں کے فخر کے لیے کافی ہے اور اس بنا پر وہ یہ حق جتا سکتے ہیں کہ سرکاری مدارس میں عربی ادب و زبان کی تعلیم جب سے رائج ہوئی اور جب تک رائج رہے گی اس کی اجارے داری کرتے رہیں گے؟

میں تو سمجھتا ہوں کہ یہ کارنامہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ لوگ ذہنی افلاس میں مبتلا ہیں اور مصر کے ایسے شہر میں عربی زبان کی کفالت کا بار اُٹھانے میں سب سے زیادہ لاچار اور مجبور ہیں۔

خیر، یہ لوگ تو بے کار ہو ہی چکے ہیں اِن کے ساتھ ان کا علمی ادارہ بھی

بے کار ہوگیا ہے جو ایک خاص ضرورت کی پیداوار تھا، جب ضرورت ختم ہوگئی تو اس کا ختم ہوجانا بھی ضروری ہے اور وزارت تعلیمی کے لیے لابدی ہے، اگر وہ عربی زبان کی ضرورتوں کا احساس رکھتی ہے، کہ دارالعلوم کو معطّل کردے۔ اور ایک طرف مدرسۃ المعلّمین (استادوں کا مدرسہ) پر اور دوسری طرف جامعہ (یونیورسٹی) پر اعتماد کرے کیوں کہ یہی دونوں ادارے صرف عربی زبان کی ضرورتوں کا احساس اور ان کو انجام دینے کی قدرت رکھتے ہیں —— صرف یہی دونوں ادارے یورپ کی علمی زندگی اور مغربی ادب کے ساتھ قریبی اتصال اور وابستگی رکھتے ہیں۔ اور یورپ کی علمی زندگی اور مغربی ادب ہی سے وہ اپنے ادب کو اس قابل بنانے پر قادر ہوسکتے ہیں کہ وہ نفع بخش، نتیجہ خیز اور زندۂ جاوید ہوجائے۔ درآں حالے کہ دارالعلوم مغربی ادب اور مغربی زندگی سے ایسے چند مبہم تصورات کے علاوہ کچھ نہیں واقفیت رکھتا جو اگر مضر نہیں تو مفید بھی نہیں ہوسکتے۔ کسی ایسے اُستاد کا آپ تصور بھی کرسکتے ہیں جو عربی زبان اور ادب کا درس دیتا ہو۔ درآں حالے کہ اُس نے کسی دوسری زبان و ادب کا مطالعہ کیا ہے اور نہ کرسکتا ہے، اور وہ زبان کی تاریخ اور ادب کے مختلف دوروں کے متعلق مختلف طریقۂ بحث سے واقفیت رکھتا ہے؟

کسی ایسے معلّمِ ادبِ عربی کا تصور کیجیے جو اُن مختلف نتائجِ علمیہ سے کچھ بھی واقفیت نہ رکھتا ہو اور نہ اُن سے واقف ہونے کا اس کے لیے کوئی امکان نکلتا ہو، جہاں تک مشرقی ادب اور اس کی تاریخ اور مشرقی زبانوں کی تحقیق کے سلسلے میں انگریز پہنچ چکے ہیں —— انھی لوگوں کے پاس آج کل علم کو تلاش کرنا چاہیے اور اُس وقت تک ان لوگوں سے استفادۂ علم ضروری ہے جب تک ہم خود اس قابل نہ ہوجائیں کہ اپنے پیروں پر آپ

کھڑے ہوسکیں، اپنے بازدوں سے پرواز کرسکیں اور اپنے علوم، اپنے ادب اور اپنی تاریخ کے سرمائے کو واپس لے سکیں جن پر آج دوسرے لوگ قابض ہیں۔

پھر کسی ایسے عربی ادب کے معلم کا تصور کیجیے جو عربی ادب ہی سے ناواقف ہو، نہ اُسے سمجھ سکتا ہو اور نہ اُس کے اسرار و نکات تک پہنچنے کی صلاحیت رکھتا ہو چہ جائے کہ اِن اسرار و نکات کے سمجھنے میں طلبہ کو مدد دینا۔

اس بارے میں آپ میری موافقت ضرور کریں گے کہ اس گروہ کے پاس کوئی صلاحیت نہیں، اور ہمیں اس گروہ کو چھوڑکر دوسروں کی طرف جانا ضروری ہے ـــــ دارالعلوم سے قطع تعلق کرکے مدرسۃ المعلمین اور جامعۂ مصریہ کی طرف جانا ضروری ہے بہ شرطے کہ یہ دونوں ادارے، عربی ادب پر اُس سے زیادہ توجہ صرف کریں جتنی کہ آج کل وہ کررہے ہیں ـــــ اور عربی ادب کے طریقۂ درس میں جامعۂ مصریہ قدیمہ کے اصول کو برتنا شروع کردیں۔ طریقۂ تعلیم وہی ہو جس طرح قدما لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، الفاظِ غریبہ اور عروض و قافیے پر پوری توجہ کرتے ہوئے ادب کا درس دیتے تھے۔ اور جس طرح جدید خیال کے لوگ ادب کی تعلیم دیتے ہوئے ادب اور قوم کے درمیان، ادب اور عقلی اور شعوری زندگی کے مختلف مظاہر کے درمیان اور عربی ادب اور دوسری مختلف قوموں کے ادب کے درمیان جو روابط اور تعلقات ہیں اُن کی تفصیل اور ایک زبان کے ادب کے دوسری زبان کے ادب سے متاثر ہونے کے متعدد امکانات کے سمجھنے میں پوری طاقت صرف کردیتے تھے۔

یہ دونوں ادارے (مدرسۃ المعلمین اور جامعۂ مصریہ جدیدہ) عربی ادب کی تعلیم اس طرح پر دیں کہ سامی زبانوں اور اُن کے ادب، یونانی اور لاطینی زبانوں اور اُن کے ادب، اسلامی زبانوں اور ان کے ادب اور جدید مغربی زبانوں اور اُن کے ادب پر پورا عبور رکھتے ہوں۔

جو شخص آپ سے یہ کہتا ہو کہ عربی ادب مذکورہ چیزوں کے بغیر حاصل کرنا اب بھی ممکن ہو وہ یا تو فریب خوردہ ہو یا بازی گر۔

کون سا راستہ عربی ادب سے صحیح طور پر واقف ہونے کا بغیر عربی زبان و ادب نیز عربی ادب اور سامی ادبوں کے مادی اور معنوی روابط کے سمجھے، نکل سکتا ہو؟

کیا کوئی شکل ممکن ہو کہ بغیر تورات اور انجیل پڑھے عربی ادب سے کما حقہٗ واقفیت ہو جائے؟ اور مصر کے سربرآوردہ اساتذۂ ادب میں سے کسی ایک کے متعلق بھی آپ یہ گمان کر سکتے ہیں کہ وہ تورات یا متعدد انجیلوں میں سے کسی ایک انجیل کو پڑھ چکا ہو؟

اور کیا کوئی صورت ایسی ممکن ہو کہ عربی ادب سے صحیح طور پر واقفیت ہو جائے بغیر اس کے کہ یونانی اور لاطینی زبان اور ادب سے واقفیت بہم پہنچائی جائے۔ اور بغیر اس کے کہ یونان اور روم کے تمدنوں کے ان اثرات کے حدود متعین کیے جائیں جن سے ہمارے علوم، ہمارا ادب اور ہمارا فلسفہ متاثر ہوا ہو اور بغیر اس کے کہ یونانی اور لاطینی ادب کے مقابلے میں ہمارے عربی ادب کا جو درجہ ہو وہ متعین کر لیا جائے؟ اور مصر میں ممتاز اساتذہ میں سے کتنوں کے متعلق آپ یہ حُسنِ ظن قائم کر سکتے ہیں کہ انھوں نے ہومر کی الیڈ اور ورجیل کی اینیادہ پڑھی ہوگی۔ چہ جائے کہ ڈرامہ نویسوں کے ڈرامے،

گانے والوں کے نغمے، خطیبوں کی تقریریں اور زبان دانوں کی گفتگوئیں پڑھی ہوں؟ کیا ایسے اساتذۂ ادب مصر میں نہیں پائے جاتے ہیں جو آج بھی اپنے شاگردوں کو بتاتے رہتے ہیں کہ اہلِ حجاز کی طرح یونانیوں کے پاس بھی ادب، شعر، اور خطابت کا کوئی ذخیرہ موجود نہیں رہا ہے؟

نیز کیا کوئی صورت ایسی ممکن ہے کہ عربی ادب کا بہ خوبی مطالعہ کیا جاسکے بغیر اس کے مختلف اسلامی زبانوں بالخصوص فارسی زبان سے کچھ بھی واقفیت ہو، اور بغیر اس کے کہ یہ واقفیت ضروری ہو کہ اِن اسلامی زبانوں نے اور اِن کے ادب نے ہمارے اُس عربی ادب پر کیا اثر ڈالا ہے جو ناقی وانست کے گنبد میں پروان نہیں چڑھا ہے بلکہ مختلف ادبوں سے متاثر ہوا ہے، اور بہتوں پر اپنا اثر بھی ڈالا ہے؟ کیا مصر کے اساتذۂ ادب میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی آپ یہ خیال قائم کرسکتے ہیں کہ اس نے فردوسی کا "شاہ نامہ" یا عمر خیام، سعدی اور حافظ کے کلام کا کچھ بھی مطالعہ کیا ہوگا؟

اور کیا کوئی صورت ایسی ہوسکتی ہے کہ عربی ادب کا مطالعہ کیا جائے درآں حالے کہ یورپ کی زندہ زبانوں سے یک سر ناواقفیت ہو، اور یہ بھی علم نہ ہو کہ ان زبانوں نے ہمارے جدید ادب پر کیا اثر ڈالا ہے؟

اور کیا کوئی صورت ایسی ممکن ہے کہ ہم علمی تحقیق کے جدید طریقوں کو نظر انداز کرتے ہوئے عربی ادب کا کماحقہ مطالعہ کرسکیں اور انگریزوں، فرانسیسیوں اور جرمنوں کے اُن طریقوں کو جو وہ اپنے ادب کے سلسلے میں برتتے ہیں، برتے بغیر اپنے ادب کی ہم تعلیم دے سکیں؟

یہ سب کچھ میں نے کہہ دیا ہے مگر یہاں مسئلۂ زیرِ بحث کے بہت واضح پہلو ہی میں نے پیش کیے ہیں، صرف ان پہلوؤں کی طرف میں نے اشارہ کیا

ہے جن میں اختلاف و مخالفت کا احتمال نہیں پیدا ہوتا۔ اگر میں تھوڑی اور گہرائی میں جاتا اور عربی زبان کے سمجھنے اور یونانی و لاطینی زبانوں کے سمجھنے کے طریقوں کے باہمی تعلقات کی طرف اشارہ کرتا تو بات طول پکڑ لیتی اور بارِ خاطر ہونے لگتی۔ میں نے صرف مختصر اشاروں پر اکتفا کی ہے جس سے بے جا پڑھے لکھے لوگوں کے عوام سے تخاطب کا شبہ پیدا ہوتا ہے مگر میں بھروسہ رکھتا ہوں کہ صرف یہی اشارے اُس بات کو صحیح ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں جس کا میں مدّعی ہوں یعنی "دارالعلوم کی موجودہ حیثیت ایسی نہیں رہی ہے کہ اُس سے عربی ادب و زبان کے اساتذہ کی تیاری کا کام لیا جائے اس لیے دارالعلوم کو چھوڑ کر ہمیں اُن دونوں اداروں کی طرف بڑھنا چاہیے جو اس بار کو اُٹھانے کی سکت اپنے اندر رکھتے ہیں۔ یعنی مدرستہ المعلمین اور جامعۂ مصریہ۔

---

# ۳۔ ادب اور علمی ذہنیت

ایک خاص چیز کا میں نے ابھی تک ذکر نہیں کیا ہے حال آں کہ وہ سب سے پہلے ذکر کی مستحق تھی اس لیے کہ وہ صرف ادب کی تحقیق کے لیے بلکہ ہر منظم اور مستحکم علمی تحقیق کے لیے اس کی حیثیت بنیادی سی ہے۔ میرا مطلب ہے ایک "وسیع اور پاسے دار علمی ذہنیت اور وسعتِ نظر" سے جو ادبیات کے طالب کے لیے بھی اتنی ہی ضروری اور لازمی ہے جتنی مثلاً کیمیا کے ایک طالب علم کے لیے، بلکہ ہر وہ انسان جو ایک ترقی پذیر ماحول میں ترقی یافتہ زندگی بسر کرنا چاہتا ہے اُس سے مستغنی رہ کر زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ اور شاید دیگر مختلف علوم کے سلسلے میں اس کی اہمیت اتنی نہ تھی ہو جتنی ادب

کی تحقیق اور تعلیم کے ضمن میں محسوس ہوتی ہو اس لیے کہ ادب فطرتاً زندگی
کے مختلف اور متعدد پہلوؤں کے ساتھ، عام اس سے کہ ان کا تعلق عقل سے ہو
یا شعور سے یا ہماری مادّی ضرورتوں سے، وابستہ ہوتا ہو۔ نیز ادب بالطبع زندگی
کے مختلف پہلوؤں میں تناسب اور توازن قائم رکھنے کا شدّت کے ساتھ
محتاج ہوتا ہو۔ اس لیے ادب کی گہرائیوں تک پہنچنا اُس وقت تک ممکن
ہی نہیں ہو جب تک ادب کا طالب اس پائے دار، ہمہ گیر اور گہری علمی ذہنیت
اور وسعتِ نظر پر غیر معمولی قدرت نہ رکھتا ہو۔ عربی ادب کی تحقیق کس طرح
ممکن ہو اگر اس کا طالب دیگر زبانوں کے ادب کی ان قدیم اور جدید روایتوں
اور نشانیوں سے نا واقف ہو ـــــــــ جس طرح ہمارے مصر کے طلبہ اور
اساتذہ ناواقف ہیں ـــــــــ جنھوں نے پوری حیاتِ انسانی کو متاثر
کیا ہو اور جن سے واقفیت آج مغربی قوموں کے ہر چھوٹے بڑے طبقے کی
رگ و پے میں سرایت کرگئی ہو۔ لیکن بہت دشوار ہو کہ مصر کے اساتذۂ ادب
میں ایک اُستاد بھی آپ ایسا نکال لیں جس نے ہومر، سوفوکل یا ارسطوفان
ہی کا مطالعہ کیا ہو چہ جائے کہ شکسپیر، طالسطائے اور آلسپین وغیرہ
یہ مرحلہ بہت زیادہ دشوار ہو اگر بالکل محال نہیں ہو ـــــــ اس کے برعکس
فرانس، جرمنی اور انگلستان میں متوسط علمی لیاقت کا بھی کوئی نوجوان ایسا
نظر نہیں آتا ہو جو بغیر ان چیزوں سے اچھی خاصی واقفیت حاصل کیے، ادب
سے دل چسپی لینے یا اُس کے مطالعے کا ارادہ کرے۔ اب آپ ہی بتائیے
کس قدر فرق ہو دونوں میں۔

یہاں ہمیں ایک اور چیز بھی نظر آتی ہو وہ یہ کہ مصر کے معلّمینِ
ادب کا معاملہ اُن کی صرف انھی کوتاہیوں پر آکر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ اس کی

انتہا تباہی اور بربادی، نیز شرمناک اور شر انگیز حدوں پر جاکر ہوتی ہے۔ ان کی کوتاہیاں ان چیزوں تک پہنچ گئی ہیں جن کو قدما بھی ادب کے سلسلے میں ناگزیر جانتے تھے۔ عربی ادب کے اساتذۂ متقدمین کا خیال تھا ـــــــ اور مصر کے اساتذۂ حال اس حقیقت سے ناواقف بھی نہیں ہیں ـــــــ کہ ادب نام ہے "ہر چیز سے تھوڑی بہت واقفیت کا" اس کا اور کوئی دوسرا مطلب ہی نہیں ہوسکتا سوائے اس کے کہ قدما اسی پائے دار اور ہمہ گیر علمی ذہنیت اور وسعتِ نظر کو ہر نتیجہ خیز ادبی بحث کی بنیاد سمجھتے تھے۔ جاحظ ادیب تھا، اس لیے کہ وہ اہلِ زبان، ادیب اور مصنف ہونے سے پہلے علمی ذہنیت کا مالک تھا۔ بلاشبہ جاحظ اور اس کے ایسے بہت سے کوفی، بصری اور بغدادی ادیب جو عباسی عہد میں ہوئے ہیں اپنے قدیم علوم، لغت، ادب، فقہ اور تاریخ پر عبور رکھنے کے ساتھ ساتھ اس زمانے کے جدید علوم میں بھی دستگاہ رکھتے تھے۔ وہ لوگ یونان کے فلسفے اور اس کے علوم، ایران کی سیاست اور ہندوستان کی حکمت پر کافی عبور رکھتے تھے وہ تاریخ سے بھی واقفیت رکھتے تھے اور جغرافیے سے بھی، وہ 'ہر چیز سے تھوڑی بہت واقفیت ضرور رکھتے تھے تب وہ جاکے ادیب بنے تھے اور تب وہ ایسے مصنف بن سکے کہ آنے والی نسلوں کے لیے ایسا "جاودانی ترکہ" چھوڑ سکیں۔ اگر جاحظ آج ہوتا تو جس طرح اس وقت اس نے یونانی فلسفے پر عبور حاصل کیا تھا اسی طرح آج جرمن اور فرنچ فلسفے پر عبور حاصل کرتا۔

لیکن کیا موجودہ اساتذہ میں سے کسی کے متعلق بھی آپ یہ گمان قائم کرسکتے ہیں کہ وہ علمی ذہنیت میں ہمارے قدیم ادیبوں کے برابر نہ سہی تو کم از کم ان کے لگ بھگ تو ہو؟ ہرگز نہیں! وہ کہتے ضرور ہیں کہ ادب "ہر چیز سے تھوڑی بہت

واقفیت" کا نام ہی مگر ہر چیز سے تھوڑی بہت واقفیت حاصل کرنے کے عمل سے وہ سب سے زیادہ دور ہیں۔ وہ قدیم علوم ہی سے ناواقف ہیں تو جدید کو کوئی کیا کہے ــــ مصر میں کتنے "فضلا" ایسے ہیں جو یونانی فلسفے پر، جس سے کسی اور قوم نے نہیں، عربوں ہی نے دنیا کو روشناس کرایا تھا، آپ سے گفتگو کر سکیں جس طرح جاحظ اور اُن کے ہم عصر کر سکتے تھے؟ تو جب عربی کے قدیم علوم کے متعلق اُن کی ناواقفیت کا یہ حال ہے تو جدید مغربی علوم سے واقفیت حاصل کرنے کا اُن کے لیے کیا موقع ہو سکتا ہے۔ اچہ جائے کہ قدیم یونانی، لاطینی اور سامی علوم کے تحصیل کی اُن سے کیا توقع کی جائے!

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ عربی ادب پر عبور حاصل کرنا اور اس کی تحقیق میں مفید اور نتیجہ خیز حقائق تک پہنچنا معمولی اور آسان کاموں میں نہیں ہے۔ اس سے میں علمی ذہنیت پر جس کی طرف میں نے ابھی اشارہ کیا ہے اور اُن علوم پر جن کا مختصر طور پر تذکرہ کر آیا ہوں قدرت حاصل ہونا بہت ضروری ہے۔

آپ کہیں گے: "بھلا کون عقل مند آدمی راے تسلیم کرلے گا کہ ایک اکیلا انسان ان تمام علوم پر قدرت حاصل کر سکتا ہے، ایک طرف وہ یونانی، لاطینی، سامی اور اسلامی زبانوں اور ادبوں پر عبور حاصل کرے۔ دوسری طرف ان تمام مختلف علوم و فنون کا ماہر ہو جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اس قسم کی شرطیں لگانے کا مقصد اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ ایک طرف لوگوں کو مرعوب اور پست ہمت بنانا اور دوسری طرف یہ خیال دلانا کہ میں ہی وہ شخص ہوں جو تمام چیزوں سے کچھ نہ کچھ واقفیت رکھتا ہوں اس لیے میں ہی ادب کی تعلیم دے سکتا ہوں اور اس کی اجارے داری کا بار اُٹھانے کے قابل ہوں۔ کون اسے تسلیم کر سکتا ہے کہ فرانس اور انگلستان میں ادبیات کا پروفیسر فرانسیسی یا انگریزی ادب کی تعلیم دینے

سے قبل دیگر علوم و فنون کی اتنی بھاری بھرکم مقدار پر عبور حاصل کر لینا ہو؟"

آپ یہ اعتراض کریں گے اور میں یہ اعتراض سننے کا منتظر بھی تھا لیکن اس کے جواب دینے میں مجھے کوئی دشواری کا سامنا کرنا نہیں پڑے گا۔

سب سے پہلے ہمیں یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ انگریزی ادب یا فرانسیسی ادب کا ایک پروفیسر بھی، کم از کم میرے علم میں اور میرے خیال میں آپ کی نظر میں بھی۔ ایسا نہیں مل سکتا جو اس لقب کا مستحق ہوگیا ہو، بغیر اس کے کہ اس نے یونانی اور لاطینی ادب، زبان قانون اور فلسفہ پر عبور حاصل کر لیا ہو، اس کے پہلو بہ پہلو زندہ زبانوں میں سے کم از کم کسی دو زبانوں میں اسے دست رس ہو۔ ان چیزوں کے حصول او علمی ذہنیت پر قدرت کے بعد وہ اپنے ادب کا کوئی ایک پہلو لے لیتا ہو جس کی تحقیق اور تفتیش میں اپنی پوری زندگی لگا دیتا ہو۔

اس کے بعد ہمیں یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اب وہ زمانہ نہیں رہا ہو جب کہ لوگ یہ بات مانتے تھے کہ ایک شخص تمام چیزوں میں منہمک رہتے ہوئے بھی انواع علوم میں سے کسی ایک خاص قسم میں وہ خاص مہارت اور ایسا عبور حاصل کر سکتا ہو کہ اس علم میں جدّتیں کر سکے اور اس کے مطالعے اور تحقیق میں نام آور ہو جائے۔ وہ زمانہ گیا۔ اب لوگ مزدور اور پیشہ ور ہوگئے ہیں وہ اب علم و فن کے لیے بھی وہی تاثرات رکھتے ہیں جو تاثرات صنعت و حرفت کے بارے میں ہوتے ہیں، یعنی اب لوگ کالج اور یونی ورسٹی میں 'تقسیم کار' کے اصول سے اسی طرح متاثر ہو چکے ہیں جس طرح کارخانوں اور تجارت گاہوں میں۔

تاہم تقسیم کار کے اصول سے متاثر ہو جانے کے یہ معنی نہیں ہیں اب کالج اور یونی ورسٹی کے لوگ ایک ایک دو دو مسائل علمی کے سوا اور تمام چیزوں سے ناواقف محض ہوتے ہیں۔ بلکہ مطلب یہ ہو کہ ہر شخص اپنے مخصوص کام کے لیے

پہلے قابلِ اطمینان سامان اور اسباب پیدا کرے۔ پھر اپنے کام کی مختلف شقوں میں سے کسی ایک شق پر اپنی پوری کوشش اور طاقت لگا دے جب کہ ایک دوسرا شخص ایک دوسری شق پر اپنی کوشش اور طاقت صرف کرنے میں لگا ہوا ہوگا اس طرح یہ عمل جاری رہے گا۔ تو جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ "یہ تمام مذکورۂ بالا چیزیں ادب کی تعلیم کے لیے بنیادی حیثیت رکھتی ہیں، تو اس سے ہمارا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ان تمام چیزوں میں سے ہر ایک کی طرف ماہرین کے مخصوص گروہ الگ الگ توجہ کریں اور ادیب اپنی ادبی بحث میں ان علمی نتائج کے خلاصوں سے کام لے اور اُن پر بھروسہ کرے جہاں تک ماہرین کے یہ مختلف گروہ پہنچ چکے ہیں۔

اچھا ادب کو جانے دیجیے اور کسی ٹھوس علم کو لے لیجیے۔ بتائیے تو، کیا حیوانیات اور نباتیات کا طالب علم بغیر اس کے کہ اس نے اپنے مقصد کے لیے موزوں سامان فراہم کرایا ہو یعنی بغیر اس کے کہ وہ فیزیکس اور کیمسٹری اور اُن کی مختلف قسموں پر عبور رکھتا ہو علم الحیوان (زوولوجی) یا علم النبات (بوٹنی) کو حاصل کرسکتا ہے؟

اور کیا فیزیکس اور کیمسٹری کا طالب علم بغیر ریاضی، علم الارض (جیالوجی) اور جغرافیے وغیرہ پر قدرت حاصل کیے اپنا مقصد حاصل کرسکتا ہے؟

اور کیا ان تمام علوم پر اُسے بغیر اُس پائے دار، ہمہ گیر اور گہری علمی ذہنیت پر قدرت حاصل کیے عبور حاصل ہوسکتا ہے جس کا ہر عالم، ادیب اور ہر روشن خیال آدمی محتاج ہے جیسا ہم ابھی کہہ چکے ہیں؟

کیا کسی ایک بھی فرانسیسی عالم کا نام آپ بتا سکتے ہیں جس کو عالم کے لقب کا مستحق سمجھا گیا درآں حالے کہ وہ یورپ کی زندہ اور ترقی پذیر زبانوں پر عبور نہ رکھتا ہو اور اُسے یونانی اور لاطینی علوم اور ادب پر دست رس حاصل نہ ہو ——؟

اس کے بعد یہ بتائیے کہ کیا آپ کے خیال میں ایسا ہی ہوگا کہ یہ طالب علم جو ایسے سامان فراہم کر چکا ہو اور اتنے ہتیاروں سے لیس ہوگیا ہو تنہا اپنی کوششوں سے پورے علم الحیوان (زوولوجی) یا پورے علم النبات (بوٹنی) میں دادِ تحقیق دے سکتا ہو یا اس سلسلے میں علم کیمیا (کیمسٹری)، فیزکس اور ریاضی کی جو ضرورت لاحق ہوگی اُس سے خود ہی نپٹ سکتا ہو؟ ہرگز نہیں! وہ علم الحیوان کی مختلف شاخوں میں سے کسی ایک شاخ کو اپنی کوششوں کا مرکز قرار دے گا اور اپنی اس علمی تحقیق میں اُن علمی نتائج کا سہارا لیتا رہے گا جہاں تک دوسرے ارباب فیزکس و کیمسٹری پہنچ چکے ہیں ساتھ ہی ساتھ اپنے ذاتی علمی ذرائع اور وسائل کو بھی مستحکم اور مضبوط کرتا رہے گا تاکہ جہاں کہیں اُسے اِن وسائل کے بارے میں شبہ پیدا ہو جائے تو اپنی ذاتی تحقیق اور ذاتی مطالعہ اُسے واضح کرسکے۔ ایسے ہی ادیب اور پروفیسر ہوتے ہیں یورپ میں اور ایسے ہی ادیب اور پروفیسر ہم مصر میں بھی چاہتے ہیں۔ بھلا یہ مقصد دارالعلوم سے کہاں حاصل ہوسکتا ہو اسے ان باتوں سے کیا سروکار؟

---

## ۴ - ادب؟

لیکن ادب ——— جس کے اردگرد ابتداے بحث سے ہم چکر لگا رہے ہیں مگر اس کی تشریح ابھی تک نہیں کرسکے ——— خود ہو کیا چیز؟ مناسب نہ ہوگا کہ ہم اُس کی تعریف کر دیں؟ تاکہ یہ حقیقت ازخود منکشف ہوسکے کہ ادب کا ربط اور رشتہ اِن مذکورۂ بالا علوم کے ساتھ حقیقی ہو اور وزارتِ تعلیمی کی توجہ کا، اُس نہج سے جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہو، ادب کی طرف "نئے

سرے سے منعطف ہونا ضروری ہی؟

بے شک! اگر میں چاہتا ہوں کہ ادب کے بارے میں بے جھجک، بلا تکلف اور بغیر اس زبان اور اس اسلوب پر حریص ہوتے ہوئے جو تعریف بیان کرتے وقت علما میں پیدا ہوجاتا ہی اپنی ذاتی رائے تفصیل سے بیان کردوں، حقیقتاً یہی طریقہ سب سے آسان ہوگا۔ اگرچہ مصر والے اس عقیدے کے خوگر ہو گئے ہیں کہ "ادب عجیب وغریب چیز ہی جس کے حدود بیان کرنا دشوار اور جس کی حقیقت تک پہنچنا مشکل ہی۔۔۔ عربی ادب پر تقریباً ہر بحث کرنے والے کو آپ پائیں گے کہ پہلے وہ ادب کے لفظ اور مختلف زمانوں میں اس لفظ کے جو جو معنی رہے ہیں ان کی طرف توجہ کرتا ہی، عام اس سے کہ وہ اس توجہ اور اس سعی میں کام یاب ہوتا ہی یا نہیں۔ اس فرض سے سبک دوش ہونے کے بعد وہ اُس معنی کے متعین کرنے کی کوشش کرتا ہی جو آج کل اس لفظ کے سمجھے جاتے ہیں اور اس کوشش میں وہ خوب خوب تکلف سے کام لیتا ہی۔ اگر وہ قدامت کے حامیوں میں ہی تو مقفا اور مسجع عبارت میں اس قدر غلو کرے گا کہ جس کی کوئی حد نہیں ہی اور اگر جدت پرستوں سے اس کا تعلق ہی تو وہ اپنی لیاقت کا رعب جمانے میں کوئی کسر باقی نہ رکھے گا اور ادب کی تعریف اور اس کے معنی کی تعیین ایسے ایسے جملوں سے کرے گا کہ گویا وہ فلسفے کے کسی اعلا ترین اصول کی تعریف کررہا ہی، یا آسمان سے اس پر وحی نازل ہورہی ہی۔

ان بحث کرنے والوں کی ادب کے ساتھ جو کیفیت ہی وہی شعر کے ساتھ بھی ہی وہ لوگ عبارت آرائی اور قافیہ پیمائی کرتے ہیں اور یہ لوگ رعب جماتے اور وحیٔ آسمانی نازل کرتے ہیں۔۔۔۔ میں کوئی انوکھی چیز کہنے نہیں جارہا ہوں۔۔۔ میں اشیا کو اُسی طرح دیکھنا پسند کرتا ہوں جس طرح وہ فی نفسہٖ

ہیں اور انھیں اس طرح پیش کرنا چاہتا ہوں جس طرح سمجھ دار لوگ پیش کرتے ہیں (لفظ 'ادب' کے بارے میں زیادہ تر لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ وہ اَدْبٌ سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں "دعوت کا بُلاوا" لفظ اَدَب اور اَدْب بمعنی دعوت کے درمیان کھینچ تان کر مناسبت ثابت کرنے کے متعلق بھی بہت کچھ کہا گیا ہے اور مختلف زمانوں میں یہ لفظ جن جن مختلف معانی پر دلالت کرتا رہا ہے اس کے بارے میں بھی بہت سے اقوال ہیں۔

میں نے کسی دوسری جگہ لکھا ہے کہ پروفیسر نلینو کی اس لفظ کے اشتقاق کے بارے میں ایک خاص رائے ہے وہ اس کو دأب بمعنی عادت سے مشتق مانتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ادب' مفرد سے نہیں بلکہ دأب کی جمع سے نکلا ہے دأب کی جمع أدْآب ہے جو تبدیل ہوکر آداب ہوگئی ہے جس طرح بِئْرٌ اور رِئْمٌ کی جمعیں أبْآر اور أرْآم سے بدل کر آبار اور آرام ہوگئی ہیں۔

پروفیسر موصوف کہتے ہیں کہ دأب کی جمع آداب کا استعمال اس قدر عام ہوگیا کہ اہلِ عرب اس جمع کی اصل کو اور جو کچھ اس میں تبدیلی ہوئی ہے اس کو بھول گئے اور ان کو یہ غلط خیال پیدا ہوگیا کہ آداب ایسی جمع ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے' اور اسی جمع سے انھوں نے اس کا واحد بجائے دأب کے اَدَب نکال لیا اور اَدَب کا عادت کے معنی میں استعمال عام طور پر ہونے لگا اس کے بعد یہ لفظ اپنے اصلی معنی سے دوسرے مختلف معنوں میں منتقل ہوتا رہا۔

ظاہر ہے کہ پروفیسر نلینو کی رائے بھی دیگر اہلِ لغت کے قیاسات کی طرح مفروضے' پر مبنی ہے۔ ہمارے پاس قطعی عبارتیں یا واضح علمی قرینے

ایسے موجود نہیں ہیں کہ جن سے ہم پتا چلاسکیں کہ لفظِ ادَب، اَدْب بہ معنی دعوت سے مشتق ہی یا آداب جمع داب سے لیکن وہ حقیقت جس کے بارے میں ہمیں کوئی شبہ نہیں ہی، یہ ہی کہ ہمیں کوئی عربی نص (عبارت) ایامِ جاہلیت کی ایسی نہیں ملتی ہی جس میں ادَب کا لفظ استعمال ہوا ہو۔ اور نہ اس بارے میں کوئی شبہ کیا جاسکتا ہی کہ ادب کا لفظ قرآن میں بھی کہیں نہیں ملتا ہی جو کچھ پتا ملتا ہی اس لفظ کا وہ یہ ہی کہ یہ مادّہ ایک حدیث میں وارد ہوا ہی۔ اس حدیث کے بارے میں محدّثین اور مبصّرین کی جو کچھ بھی رائے ہو بہرحال وہ اس امر کی حجّت قطعی نہیں قرار دی جاسکتی ہی کہ آں حضرتؐ نے اس مادّے کا استعمال فرمایا ہو۔

حدیث کے الفاظ ہیں أَدَّبَنِيْ رَبِّيْ فَأَحْسَنَ تَادِيْبِيْ (میرے پروردگار نے میری تربیت (تادیب) کی اور بہت اچھی تادیب کی) اس حدیث سے اُس وقت تک کوئی لغوی اختلاف طے نہیں ہوسکتا جب تک یہ حدیث خود اس طرح ثابت نہ ہوجائے کہ اس کی صحت میں کوئی شک باقی نہ رہے یا کم از کم یہ پہلو راجح اور قوی نہ قرار پا جائے کہ یہ حدیث بہ لفظہٖ آں حضرتؐ سے مروی ہی اور یہ دونوں باتیں ہماری دسترس سے دُور ہیں، اس لیے ہم بغیر کسی تردّد کے کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی صحیح اور قطعی نص ایسی نہیں ہی جو یہ بتا سکے کہ ادَب کا لفظ اور اُس سے نکلے ہوئے دوسرے اسما اور افعال قبلِ اسلام یا عہدِ رسالت میں متعارف اور مستعمل تھے۔

خلفاے راشدینؓ کی طرف بہت کچھ منسوب ہی مگر وہاں بھی اس تحقیق کا کوئی ذریعہ نہیں ہی کہ خلفاے اربعہؓ کی طرف جو کلام منسوب ہی اس میں کتنا صحیح ہی اور کتنا غلط، تو ہمارے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہی جس سے قطعی

طور پر ہم یہ معلوم کرسکیں کہ لفظِ ادب اور اس کے مشتقات اُن چند برسوں میں جو وفاتِ نبیؐ سے متصل ہیں، حجاز میں رائج تھے۔

اور جب قطعی اور صریحی نصوص کے ذریعے فصیح عربی زبان میں اس لفظ اور اس کے مشتقات کی ابتدا کا زمانہ متعین کرنا مشکل ہے تو اس بات میں شک کرنا بھی جائز نہیں ہے کہ یہ لفظ بنی امیہ کے زمانے میں رائج اور شائع ہو چکا تھا۔ اگرچہ زبان میں پہلے پہل اس لفظ کے آنے کا زمانہ متعین نہ بھی کیا جاسکے لیکن اگر آپ وہ عبارتیں پڑھیں گے جن میں اس مادے کا استعمال دورِ بنی امیہ میں ہوا ہے تو آپ مضبوطی کے ساتھ محسوس کریں گے کہ سب سے پہلے جس مفہوم میں اس کا استعمال ہوا ہے وہ "تعلیم" ہے تعلیم کا وہی مفہوم جو بنی امیہ کے زمانے میں اِس لفظ سے سمجھا جاتا تھا یعنی روایت کے ذریعے پڑھانا، شعر کی روایت، حدیثوں کی روایت، اگلے لوگوں کے واقعات اور ان کے کارناموں کی اور ہر اُس چیز کی روایت جس کا تعلق دورِ جاہلیت سے ہے، نئے اور پرانے سورماؤں کی بہادری کی داستانوں کی اور ہر اُس چیز کی روایت جو اُس ثقافت کی تشکیل میں معاون ہوتی ہے جس کا ہر روشن خیال عرب متمنی رہتا تھا یعنی وہ اَمارت (نوابی) جس کے ہاتھ میں طاقت تھی یا وہ اَمارت (نوابی) جس کا خلفائے وقت احترام کرتے تھے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ یہ مادہ شروع شروع فعل یا اسمِ فاعل کی صورت میں استعمال ہوتا تھا۔ اہلِ عرب اَدَّبَ کا صیغہ استعمال کرتے تھے یا ایک خاص مفہوم میں مؤدِّب کا لفظ، مؤدب کا لفظ ہر قسم کی روایت کرنے والوں کے لیے نہیں بولا جاتا تھا، حدیث کے راویوں یا مذہبی علوم کے پڑھانے والوں اور روایت کرنے والوں کو مؤدب نہیں کہا جاتا تھا بلکہ اشعار کے راویوں

اور تاریخی واقعات بیان کرنے والوں پر اور اُن لوگوں پر جو اُمرائے حکومت کے بچّوں کو اشعار و اخبار کی تعلیم دینے کا پیشہ اختیار کیے ہوئے تھے اُن پر اس لفظ کا اطلاق ہوا کرتا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ دوسری زبانوں میں بھی نہیں پایا جاتا۔ جب دیگر سامی زبانوں میں، جاہلیت کی کسی صحیح اور قطعی نص میں نیز قران، حدیث اور خلفائے اربعہؓ سے صحیح طور پر منسوب کلام میں، کہیں اس کا وجود نہیں پایا جاتا تو پھر یہ لفظ آیا کہاں سے؟

پروفیسر نلینو کی طرح اور دوسرے اہلِ لغت کے اصول پر ہم بھی اس جگہ ایک مفروضہ قائم کرنے کا حق رکھتے ہیں اور اس میں کوئی ہرج بھی نہیں ہے تاہم اس مفروضے پر نہ میں غیر معمولی مصر ہوں اور نہ یہ کہتا ہوں کہ میں اسے مرجح اور مستحکم چیز سمجھ رہا ہوں۔

یہ بات طے شدہ ہے کہ قریش کی زبان نے، جب کہ اسلام نے آکر اُسے سرکاری زبان کی حیثیت دے دی تھی، عرب کی تمام دوسری زبانوں پر اثر ڈالا۔ قریش کی زبان اسلام کی سیاسی، سماجی اور مذہبی زبان ہوگئی تھی۔ تمام اہلِ عرب کم از کم اپنے ادبی کارناموں کی حد تک تو ضرور یہی زبان استعمال کرتے تھے۔ یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ قریش کی زبان اسلام کے بعد بھی، عرب کی دوسری زبانوں سے اُسی طرح متاثر ہوئی ہے جس طرح اسلام سے پہلے اثر پزیر ہوئی تھی۔ مطلب یہ ہے کہ قریش کی زبان نے عرب کی دوسری زبانوں کو متاثر بھی کیا ہے اور اُن سے خود بھی متاثر ہوئی ہے — اس بارے میں کوئی بحث اُٹھانے یا کوئی ثبوت پیش کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ یہ تو بڑی اور چھوٹی زبان دونوں کے لیے بالکل فطری بات ہے اور جہاں تک قریش کی زبان کا تعلق ہے یہ حقیقت

اور زیادہ واضح اور صاف ہی۔ جب "فصیح عربی زبان" کی تدوین و تالیف کے
موضوع پر آپ کتابوں کا مطالعہ کریں گے تو آپ پائیں گے کہ علماے لغت نے
اپنی کتابوں اور اپنی لغتوں (ڈکشنریوں) میں صرف قریش کی زبان ہی کو مدوّن
نہیں کیا بلکہ بہت سے ایسے الفاظ اُن کے اندر جمع کردیے ہیں جو عرب کے
دوسرے قبیلوں میں بولے جاتے تھے اور جن سے قریش بالکل ناواقف تھے۔

ہاں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہی کہ آج یہ کام بہت دشوار ہی کہ اِن
الفاظ کو جن سے لغت کی کتابیں بھری پڑی ہیں اُن کے اصلی جغرافیائی وطن
کی طرف واپس کردیا جائے اس لیے کہ ان سب الفاظ کو عربی زبان میں شمار
کیا جاتا ہی اور اب فصیح عربی زبان کے سر یہ الفاظ منڈھ گئے ہیں اور لوگوں نے
یہ فراموش کرڈالا کہ یہ فصیح عربی زبان قبائل عرب میں سے ایک خاص قبیلے یا ممالکِ
عربیہ کے مختلف خطّوں میں سے ایک خاص خطّے حجاز کی زبان ہی۔

اس گفتگو سے ہماری غرض یہ ظاہر کرنا ہی کہ علماے لغت نے عرب
کی دوسری زبانوں کے بہت سے الفاظ جمع کرلیے ہیں، اُن کی تعداد خواہ کتنی
ہو پھر بھی اُن الفاظ کے دیکھتے جن کو علماے لغت نے اس بنا پر جمع نہیں کیا
اور انھیں ترک کردیا کہ اِن غیر قریشی زبان کے الفاظ اور قریشی زبان کے الفاظ
کے درمیان عام طور پر اور ان غیر قریشی الفاظ اور قرآن کی زبان کے درمیان خاص
طور پر، بہت زیادہ دوری ہی۔ جمع شدہ الفاظ کی تعداد بہت کم ہی۔ اس کا
ثبوت وہ یمنی زبانیں ہیں جن کی طرف قدما نے اشارے کیے ہیں اور جن کے
وہ الفاظ جو قرآن میں وارد ہوئے ہیں یا وہ جو ان اشعار میں آتے ہیں جو قریشی
زبان میں کہے گئے تھے، محفوظ کرلیے گئے ہیں مگر علماے لغت نے اس بنا پر
ان کی طرف خاص طور پر توجّہ نہیں کی کہ ان الفاظ اور قریشی زبان کے درمیان

نحو، صرف اور اصولِ اشتقاق میں زمین آسمان کا فرق تھا اور اب متاخرین نے ان الفاظ کو اس طرح ڈھونڈھ کر الگ کیا ہے جیسے نقوش اور کتبوں کے ذریعے پُرانے حالات کی کھوج لگائی جاتی ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ بہت سی یمنی اور غیر یمنی زبانوں کی اصلیں، جن کی لغتیں اس طرح پر مرتّب نہ ہوسکیں جس طرح قریشی زبان اور ان دونوں سامی زبانوں عبرانی اور سریانی کی لغتیں مرتّب ہوگئی تھیں، ضائع ہوچکی ہیں۔ تو جب لفظِ اَدَبٌ کا مادّہ نہ قریشی زبان میں ہم کو ملتا ہے اور نہ عبرانی اور سریانی زبان میں تو کوئی مانع نہیں ہے اگر یہ مان لیا جائے کہ یہ لفظ قریش کی زبان میں بنی امیہ کے عہد میں، کسی ایسی عربی زبان سے منتقل ہوکر آگیا تھا جو خود برباد ہوچکی ہے، مگر کس زبان سے ؟

یہ ایسا سوال ہے جس کی حقیقت تک پہنچنا آسان نہیں ہے، بہر حال اس کی اصل کچھ ہی کیوں نہ ہو اور اس لفظ کا مصدر اور ماخذ کچھ بھی ہو اتنا طے شدہ ہے کہ بنی امیہ کے زمانے میں اس لفظ کا اطلاق اُس قسم کے علم پر ہوتا تھا جس کا کوئی تعلّق مذہب اور دینیات سے نہ ہو یعنی شعر و شاعری، کہانیاں اور وہ ضمنی علوم جو شعر اور کہانی (افسانے) سے متعلّق ہیں۔ نیز یہ لفظ اُن چیزوں پر بھی دلالت کرتا تھا جن کو آج روزمرّہ کی عملی زندگی میں ہم اس لفظ سے مراد لیتے ہیں یعنی نیک نفسی، شرافت، حسنِ اخلاق اور وہ سیدھی سادی زندگی جس کے متعلّق لوگوں نے طے کرلیا ہے کہ عام طور پر وہ بہتر زندگی ہے۔

لوگ اَدَّبَ فَلَانًا کہتے تھے اور اس سے یہ دو معنی مراد لیتے تھے: فلاں شخص کو اُس نے ادب کی تعلیم دی —— اُس خاص قسم کے علم کی جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کردیا ہے —— دوسرے معنی ہیں اس کو ادب اور تہذیب سکھائی —— وہ طرزِ زندگی جس کا ابھی ہم نے تذکرہ کیا ہے۔

ادب کا لفظ انہی دونوں معنوں پر فصیح عربی زبان کے ہر دور میں دلالت کرتا رہا ہے۔ خود ان معنوں نے بہت سی کروٹیں بدلیں، کبھی اِن کے مفہوم میں وسعت پیدا ہوگئی اور کبھی انتہائی محدود رہا مگر ادب کا لفظ دونوں حالتوں میں انہی دو معنوں کے ساتھ چلتا رہا۔ بنی اُمیہ اور شروع بنی عبّاس کے زمانے میں ادب کا لفظ اپنے پہلے معنی کے اعتبار سے عبارت تھا اشعار، انساب اور اخبار واقعات سے، اُس کے بعد علوم لغت پیدا اور مدوّن ہوئے اُن کے اصول وضع کیے گئے تو یہ علوم بھی ادب میں داخل ہوگئے پھر یہ علوم ترقی کرنے لگے اور ان میں منہمک رہنے والے اس فطری قانون ــــ تقسیم کار کے قانون ــــ سے متاثر ہوئے اور ایک ایک موضوع پر الگ الگ توجہ کی جانے لگی اور یہ علوم ایک ایک کرکے مستقل حیثیت اختیار کرتے گئے یہاں تک کہ جب تیسری صدی ہجری شروع ہوئی تو ادب اپنے مفہوم میں اس قدر وسعت اختیار کرنے کے بعد پھر محدود ہوگیا اب وہ صرف اس خاص قسم کے علم پر بولا جاتا تھا جس کے نمونے آپ کو جاحظ کی 'البیان والتبیین'، ابنِ سلام کی 'طبقات الشعراء' اور ابنِ قتیبہ کی 'الشعر والشعراء' میں مِل جاتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کہ تیسری صدی ہجری میں ادب اپنے اُسی مفہوم کی طرف واپس لوٹ آیا یا اُس مفہوم کے بہت قریب پہنچ گیا جس پر پہلی صدی میں بنی اُمیہ کے زمانے میں دلالت کرتا تھا یعنی شعر اور وہ علوم جو شعر سے تشریح اور تفسیر کی حیثیت سے متعلق اور وابستہ ہیں یعنی انساب، اخبار اور واقعات۔

بنی عبّاس کے زمانے میں اس مفہوم میں تھوڑی سی وسعت پیدا ہوگئی تھی، اور ادب کا لفظ اُس فنی عبارت آرائی پر بھی بولا جاتا تھا جو کتابت کے عام ہونے اور عربی ذہنیت کی ترقی کے بعد پیدا ہوگئی تھی، جیسا آگے معلوم ہوگا۔

اسی کے ساتھ ایک دوسری چیز کا بھی اضافہ ہوگیا تھا جو بنی امیہ کے زمانے میں نظر نہیں آتی ہے، یعنی وہ خاص قسم کی فنی تنقید جس کے جستہ جستہ نمونے جاحظ، مبرد، ابن سلام اور ابن قتیبہ کی مذکورہ بالا تصنیفات میں مل جاتے ہیں۔

تو اب نہ علم نحو ادب میں شامل رہا نہ لغت کی روایت بہ اعتبار اپنے مواد کے ادب رہی اور نہ خبروں کی روایت اس حیثیت سے کہ وہ خبر ہیں اور نہ انساب کی روایت اس حیثیت سے کہ وہ تاریخ کا جز ہے ادب میں شامل رہ سکی درآں حالیکہ یہ سب چیزیں ایک ادیب کے لیے لازمی ہیں اور تھیں۔

ادب اپنے صحیح معنی کے اعتبار سے نام ہوگیا ان چیزوں کا جو از قسم نثر و نظم روایت کی جاتی ہیں اور ان علوم کا جو نثر و نظم کے ساتھ تشریح و تفسیر اور فنی خوبیوں کی طرف رہنمائی کرنے کا تعلق اور ربط رکھتی ہیں۔ یہ علوم جو اس قسم کا اتصال اور تعلق نظم و نثر کے ساتھ رکھتے تھے لغت، نحو، انساب، اخبار اور کبھی کبھی فنی تنقید کے ناموں سے یاد کیے جاتے تھے اور چوں کہ علوم لغت (جن میں نحو اور صرف وغیرہ سب شامل ہیں) دوسری صدی ہجری ہی سے مستقل حیثیت اختیار کرنے لگے تھے اس لیے آخر میں صرف تنقید ہی ادب سے وابستہ اور متعلق رہی یا یوں کہو کہ تیسری اور چوتھی صدی تک برابر ادب کا جز رہی اور ان دونوں صدیوں کے دوران میں وہ مکمل یا ناقص طور پر مستقل حیثیت اختیار نہ کرسکی جاحظ، مبرد، ابن سلام اور ابن قتیبہ کی کتابوں میں فنی تنقید کے نمونے جو منتشر طور پر آپ کو مل جاتے ہیں وہ کسی نظام اور اصول کے ماتحت نہیں ہیں۔

چوتھی صدی بھی اس معاملے میں تیسری صدی سے زیادہ بہتر نہیں تھی۔ اس صدی میں ایسی کتابیں ضرور مل جاتی ہیں جن میں تنقید کا پہلو زیادہ راجح ہے بلکہ

قریب قریب وہ تنقید ہی کے لیے مخصوص سی ہوگئی ہیں لیکن اس کے باوجود تنقید الگ فن یا جداگانہ علم کی حیثیت اختیار نہ کرسکی اور میرے خیال میں اس قسم کے ادب کی جس میں روایت پر تنقید کا پہلو غالب ہے ابوہلال العسکری" ابوالحسن" الجرجانی اور آمدی کی تصنیفات سب سے واضح مثالیں ہیں۔ ابوہلال کی تصنیفات میں سے ایک 'کتاب الصناعتین' ہمارے درمیان آج بھی موجود ہے، اس کتاب میں اس نے نثر و نظم کے متعدد نمونے پیش کیے ہیں اور یہ کوشش کی ہے کہ ان ادبی عبارتوں کی فنی خوبیوں پر روشنی ڈالے اور اس سلسلے میں کوئی ایسی بنیادی چیز وضع کرے جو اصول اور قاعدۂ کلیہ کی طرح ہو۔ اس کی ایک دوسری کتاب 'دیوان المعانی' بھی ہمارے درمیان پائی جاتی ہے اگر 'کتاب الصناعتین' میں تنقید کا پہلو روایت پر غالب ہے تو اس کتاب میں روایت کا عنصر تنقید پر غالب ہے لیکن روایت ایک منظم شکل میں ہے جو ابواب و فصول میں منقسم ہے۔ یہی حال ابن عبدربہ کی کتاب 'العقد الفرید' کا ہے۔

اسی چوتھی صدی میں بحتری کے طرف داروں اور ابوتمام کے طرف داروں کے درمیان سخت قسم کا اختلاف رونما ہوگیا تھا اور اسی صدی میں آگے بڑھ کر متنبی کے طرف داروں اور اس کے مخالفوں کے درمیان شدید طریقے پر ٹھن گئی تھی، اس اختلاف نے تنقید کے فن کو فائدہ پہنچایا۔ آمدی نے ایک کتاب 'الموازنہ بین الطائیین' لکھی اور جرجانی نے ایک کتاب 'الوساطہ بین المتنبی و خصومہ' تالیف کر ڈالی۔ اس انداز کی بہت سی کتابیں لکھی گئیں اور تنقید نے مستقل فن کی حیثیت اختیار کرنے کا ارادہ کرلیا مگر یہ مرحلہ طے بہت دشواریوں کے ساتھ ہوا۔ تنقید ایک مستقل حیثیت اختیار کرنے والی ہی تھی کہ اس پر جمود کی سی کیفیت پیدا ہوگئی اور ہر طرف سے فساد اور تباہی نے اُسے آگھیرا۔

فنِ تنقید، علمِ بلاغت کے ضمن میں مستقل ہوا۔ اور اس استقلال کی مظہر عبدالقاہرالجرجانی کی دونوں کتابیں ' دلائل الاعجاز' اور ' اسرار البلاغۃ' ہیں، مگر اس استقلال نے نہ صرف یہ کہ فنِ تنقید کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچایا بلکہ اور اُسے موت کے گھاٹ اُتار دیا۔ یہ واقعہ ہی کہ عبدالقاہر کی دونوں کتابوں کے بعد فنِ تنقید یا علم البلاغت میں ہمیں کوئی ٹھوس کتاب نہیں ملتی ہی۔ جو کتابیں ہیں وہ ناقص اور جو اصول وضع کیے گئے وہ بے لطف اور بے مزہ ہیں، جو اس لائق ہی نہیں ہیں کہ برگ وبار لا سکیں۔ یہ معلوم کرنے کے لیے کہ اِن علوم نے کیا کیا زحمتیں اور کِس قِسم کی مشقتیں برداشت کی ہیں اتنا جاننا کافی ہوگا کہ اس کے آخری نتائج اُس لغویت کی شکل میں نمودار ہوئے ہیں جو آج جامع ازہر اور مصر کے سرکاری مدرسوں میں پڑھائے جاتے ہیں اور جن کا نام علومِ بلاغت رکھا گیا ہی۔

اِن تفصیلات سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ دوسری، تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں ادب کا لفظ، جیسا کہ ہم اُوپر کہ آئے ہیں، اُن چیزوں پر بولا جاتا تھا جو ازقسمِ نثر و نظم مروی اور منقول ہیں اور وہ علوم جو اِن سے تشریح اور تفسیر کا ایک حیثیت سے اور تنقید کا دوسری حیثیت سے تعلق رکھتے ہیں۔

کیا آج ادب کا اِس کے علاوہ کوئی اور مفہوم ہی؟ یا اس سے زیادہ کسی اور وسیع مفہوم پر آج اس کا اطلاق ہوتا ہی؟ کیا ادب کا لفظ بول کر آج بھی آپ اُس سے، وہ کلام جو ازقسم نثر و نظم منقول ہو اور وہ علوم جو اِس کلام کے سمجھنے میں ایک حیثیت سے اور اُس سے لطف اندوز ہونے میں دوسری حیثیت سے مددگار ہوں، مُراد نہیں لیتے ہیں؟

نیز کیا دوسری جدید یا قدیم قوموں کے نزدیک لفظِ ادب کا اطلاق اِس

کے علاوہ کسی اور مفہوم پر ہوتا ہے جو ہم اس لفظ سے سمجھ رہے ہیں؟ جب ہم 'یونانی ادب' کہتے ہیں تو اس وقت ہماری مراد اسی کلام سے تو ہوتی ہے جو یونانی زبان میں از قسم نثر و نظم منقول اور مروی ہیں ہم اس سے الیڈ اور اڈیسہ ہی تو مراد لیتے ہیں، ہمارا مطلب بندار سافو اور سیمونبد کے اشعار ہی سے تو ہوتا ہے۔ ہم یونانی ڈرامہ نگاروں کے منظوم ڈرامے، ہیرودوت اور توسیدید کی تاریخ، افلاطون اور سقراط کی نثر اور بیرکلس اور دیموستیس کے خطبے ہی تو مراد لیتے ہیں! اسی طرح رومی ادب کا قیاس کر لیجیے اور اسی طرح پر کسی جدید ادب کو لے لیجیے 'فرانسیسی ادب' کا لفظ بھی اسی فرانسیسی کلام کے علاوہ جو از قسم نثر و نظم منقول ہو کسی اور چیز پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ادب اپنے جوہر اور اپنی اصل کے اعتبار سے کلام منقول سے آگے نہیں جاتا۔

یہاں پر ایک اہم اور طاقتور اعتراض پیدا ہوتا ہے: آپ کسی شاعر یا ادیب کے ادبیات کو سمجھ ہی نہیں سکتے ہیں اگر آپ نے صرف انھی علوم کا سہارا لیا ہو جن کا سہارا لینے کے ہم لوگ عادی ہیں یعنی علم لغت، علم الانساب، علم الاخبار اور علم النقد وغیرہ، اس سلسلے میں آپ کو چند ایسے علوم کا بھی سہارا درکار ہوگا جن کا بہ ظاہر ادب سے کسی قسم کا بھی تعلق نہیں ہے مثال کے طور پر ایک عربی شاعر متنبی یا ابو العلا کو ہم پیش کرتے ہیں۔ آپ نحو، لغت، انساب اور تاریخ کے سب سے زیادہ واقف کار کیوں نہ ہوں۔ آپ علوم معانی بیان و بدیع پر دنیا بھر سے زیادہ قدرت اور مہارت کیوں نہ رکھتے ہوں۔ یہ چیزیں آپ کے لیے ابو العلا یا متنبی کے اشعار سمجھنے میں کافی نہ ہوں گی۔ نفسیات انسانی کا مطالعہ ضروری ہوگا تاکہ متنبی کے اشعار آپ سمجھ سکیں۔ طبعیات، مابعد الطبیعیات، ہیئت نجوم بلکہ ریاضی تک سے واقفیت ضروری ہوگی تاکہ

آپ ابوالعلا کا کلام سمجھ سکیں ! اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب ہم ادب کی تعریف "کلامِ منقول اور علومِ متعلقہ" سے کرتے ہیں تو یا تو کچھ نہیں کہتے یا سب کچھ کہہ دیتے ہیں۔ جب علومِ متعلقہ سے ہم صرف علومِ لغت مراد لیتے ہیں تو گویا ہم کچھ نہیں کہتے اس لیے کہ آپ کو بہ خوبی اندازہ ہوا ہوگا کہ شعر کے یا نثر کے سمجھنے میں اور اُن سے لطف اندوز ہونے میں صرف انہی علوم سے واقفیت کافی نہیں ہے۔ تو اہلِ منطق کی اصطلاح میں تعریف جامع نہیں رہتی۔

اور اگر علومِ متعلقہ سے، ہم ہر وہ علم مراد لیتے ہیں جس کی ضرورت پڑ سکتی ہے تو گویا ہم سب کچھ کہہ دیتے ہیں، اس لیے کہ متنبی اور ابوالعلا کے اشعار سمجھنے میں فلسفے اور اس کی مختلف قسموں سے واقفیت کی ضرورت کا ابھی ہم اوپر اندازہ کر چکے ہیں۔ اس بارے میں تو اکیلے ابوالعلا کے مطالعے میں آپ کے لیے نہ صرف تمام علومِ اسلامیہ سے واقفیت ضروری ہوگی بلکہ نصرانیت یہودیت اور ہندستان کے تمام ادیان و مذاہب کا علم بھی لازمی ہوگا اس طرح تمام علوم و فنون ادب میں داخل ہو جائیں گے۔ اور اصلاحِ منطق میں یہ تعریف مانع نہیں رہے گی۔

لیکن اس جگہ آپ کو دوبارہ اُس حقیقت کو یاد کرنا چاہیے جو شروع کتاب میں قلم بند کی جا چکی ہے۔ یعنی ادب بھی دیگر علوم کی طرح مفید طور پر وجود نہیں پا سکتا ہے جب تک ایک طرف ان علوم کا سہارا نہ لیا جائے جو اس کے معین و مددگار ہیں اور دوسری طرف پائے دار ہمہ گیر اور گہری ثقافت کا ہم نے علومِ طبعیہ کی مثالیں بھی پیش کی تھیں کہ باوجود سے کہ یہ علوم ایک دوسرے کے محتاج ہیں مگر ایک دوسرے میں شامل نہیں ہیں مثلاً فیزیکس ریاضی کی

محتاج ہے مگر نہ ریاضی فیزکیس کا جُز ہے اور نہ فیزکیس ریاضی کا ——— اسی جگہ ادب اور تاریخ ادب کا فرق خود بہ خود واضح ہو جاتا ہے۔ ادب تو جیسا ہم بیان کر چکے ہیں "کلامِ سروی" کا نام ہے اور وہ ادیب جو ادب میں بہ حیثیت ادب کے مصروف ہے "منتخب کلام" سے آگے نہیں جاتا لیکن ادب کا مورّخ محض کلامِ مروی اور ان علوم پر اکتفا نہیں کرسکتا جو کلامِ مروی کے ساتھ تفسیر اور تشریح نیز لُطف اندوزی کا تعلق رکھتے ہیں وہ آگے جانے پر مجبور ہے یہاں تک کہ خود انسان اس حیثیت سے اس کا موضوعِ بحث بن جائے گا کہ وہ ایک ایسا ناطق حیوان ہے جو اپنے مافی الضمیر کو فنی کلام میں بیان کرنا چاہتا ہے۔ تو اس طرح ایک مورّخ ادبی عقلِ انسانی اور شعورِ انسانی کی تاریخ کے مطالعے پر مجبور ہے۔ زیادہ تفصیل کے ساتھ یوں کہہ سکتے ہیں کہ مورّخِ ادبی مجبور ہے کہ وہ علومِ عقلیہ، فلسفہ، اور فنونِ لطیفہ کے ساتھ ساتھ اجتماعی، سیاسی اور اقتصادی زندگی کا بھی مطالعہ کرے خواہ اجمال کے ساتھ اور خواہ تفصیل کے ساتھ جیسی ضرورت ہو اور جس حد تک نثر و نظم پر ان علوم کے اثر ڈالنے یا اثر قبول کرنے کا تعلق ہو۔

یہاں سے یہ امر خود بہ خود واضح ہو جاتا ہے کہ یونانی ادب کے مورّخ کو اسی حد تک اکتفا کرنا نہیں پڑے گی جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے بلکہ یونانی فلسفے کی تاریخ، یونان کی متعدد سیاسی تنظیموں کی تاریخ اور یونان کی اقتصادی زندگی کی تاریخ کا مطالعہ بھی ضروری ہوگا ——— یہ نہ خیال کیجیے گا کہ ہم مبالغے سے کام لے رہے ہیں بلکہ یہ واقعہ ہے کہ بغیر ان چیزوں کے آپ ارستوفان (ARISTOPHANS) کی مزاحیہ کہانیوں کو اچھی طرح سمجھ ہی نہیں سکتے ہیں بلکہ جب تک پانچویں صدی قبل کی یونانی زندگی کے ان تمام گوشوں

کا واضح طور پر آپ مطالعہ نہیں کرچکے ہیں اُس کا ایک لفظ بھی آپ کی سمجھ میں نہیں آئے گا۔

یہی حال ہر دور کے ادب اور نئی پُرانی قوموں میں سے ہر اُس قوم کے ادب کا ہی جو واقعی کوئی ادب رکھتی ہی۔ ایک دوسری مثال عربی زبان سے پیش کرتا ہوں:

کیا آپ سمجھتے ہیں کہ ابونواس کا مشہور قصیدۂ ہمزیہ دع عنک لومی فان اللوم اغراء کو آپ بخوبی سمجھ لیں گے بغیر اس کے کہ آپ نُظام کے متعلق خاص طور پر اور معتزلہ کے متعلق اوران کے مذہب کی قوت اور طاقت کے متعلق جو ابونواس کے زمانے میں تھی عام طور پر واقفیت نہ رکھتے ہوں؟ اس شعر کو کیسے سمجھ سکیں گے آپ؟:-

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة
حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء

(اس شخص سے کہ دو جو فلسفے کا دعوے دار ہی کہ "تم نے ایک چیز یاد کرلی اور بہت سی چیزیں تمھاری نظر سے اوجھل ہیں)

اگر آپ کو یہ علم نہیں ہی کہ شاعر کا مطلب اس جگہ نُظام سے ہی؛ یہ جان لینے کے بعد کہ شاعر کا مطلب یہاں نُظام سے ہی آپ کو یہ معلوم کرنا پڑے گا کہ نُظام ہی کون؟ اور ابونواس نے اس پر کیوں چوٹ کی ہی؟ اُس وقت آپ کو معلوم ہوگا کہ نُظام معتزلہ کے گروہ سے تعلق رکھتا ہی جن کا عقیدہ ہی کہ "گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہمیشہ جہنّم میں جلے گا" اور چوں کہ شراب پینا گناہِ کبیرہ میں سے ہی اس لیے شراب پینے والا ہمیشہ جہنّم میں جلے گا۔ اب آپ نُظام کے اور معتزلہ کے فلسفے میں آجائیں گے اور اس پر غور کرنے پر مجبور ہوں گے نیز اس سلسلے میں

مسئلۂ توحید کا اور معتزلہ اور اہلِ سنّت کے درمیان جو اختلافات ہیں ان کا مطالعہ کرنا بھی خمریاتِ ابونواس کے سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔

اس طرح "تاریخ ادب" محض ادب کی تاریخ نہیں ہوتی بلکہ ادب کے ضمن میں ہر چیز کی تاریخ اس میں آپ کو مل جاتی ہے اور اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟ کیا سیاسی زندگی کی تاریخ صرف سیاسی زندگی کی ترجمانی تک محدود رہتی ہے؟ کیا سیاسی زندگی کے سمجھنے میں معین و مددگار کی حیثیت سے ادب، علم، فلسفہ، اقتصادیات اور دیگر فنونِ لطیفہ کا ذکر ضروری نہیں ہے؟ کیا اور دوسری صورت بھی ممکن ہے؟ انسانی زندگی خود کب ایسی جداگانہ شقوں میں بٹی ہوئی ہے کہ ایک شق دوسری شق سے مکمل طور پر بے نیاز ہوسکے؟

مورخِ ادبی تاریخ سیاسیات و اقتصادیات سے اسی طرح بحث کرتا ہے جس طرح مورخِ سیاسیات و اقتصادیات ادب کی تاریخ سے۔ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ سیاسیات کا مورخ اصل بحث سیاسیات سے کرتا ہے اور دوسری چیزیں اصل مبحث کی تکمیل کے لیے بحث میں لائی جاتی ہیں اسی طرح مورخِ ادبی، ادبی زندگی سے دراصل بحث کرتا ہے اور سیاسیات کا سرسری تذکرہ اس لیے کرتا ہے کہ وہ ادبی بحث کا تتمہ ہوتے ہیں۔

اس طرح واضح ہوجاتا ہے کہ ادب اور تاریخِ ادب کے درمیان وہی نسبت ہے جو عام اور خاص کے درمیان ہوتی ہے، کیوں کہ ادب نام ہے کلامِ منقول و مروی کا اور تاریخِ ادب اس کلامِ منقول و مروی، نیز اس کے علاوہ ان بہت سی چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے جن کے بغیر کلامِ منقول کے سمجھنے اور اس سے لطف اندوز ہونے کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے۔

اس مبحث کو اختصار کے ساتھ ہم یوں بیان کرسکتے ہیں کہ ادب اپنی

ماہیت کے اعتبار سے وہی ہے جس کو ہم کلامِ منقول سے تعبیر کرتے ہیں لیکن اس کلامِ منقول کے سمجھنے اور اُس سے لُطف اُٹھانے کا ادیب اُس وقت تک متحمل نہیں ہوسکتا ہے جب تک پائے دار اور ہمہ گیر ثقافت اور کچھ خاص خاص ضروری علوم کا سہارا نہ ملے۔ تاریخ ادب ابتدا میں اسی کلامِ منقول اور علومِ متعلقہ کی طرف توجہ کرتی ہے مگر فوراً مجبور ہوکر اُسے اپنی بحث کا میدان وسیع کرنا پڑتا ہے اور اُن چیزوں کو بھی اپنے دائرۂ بحث میں شامل کرنا پڑتا ہے جن کو وہ شخص شامل نہیں کرسکتا جو ادب کو بحیثیت ادب کے تفصیل اور تشریح کے ساتھ پڑھنا اور سمجھنا چاہتا ہے۔ اگر آپ سوال کریں گے کہ تاریخ ادب سے فائدہ کیا ہوتا ہے اور اس کی اہمیت کیا ہے؟ تو آپ کو معلوم ہوگا کہ تاریخِ ادب سے ہم دو ناگزیر فائدوں کے متوقع ہوتے ہیں۔

ایک صرف تاریخی فائدہ ہے اور وہ یہ کہ تاریخ ادب سے ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ ادب پر کتنے مختلف دور گزرے ہیں اور ماحول اور زمانے کے اختلاف سے مختلف اور متضاد موثرات نے ادب پر کیا کیا عمل کیے ہیں۔

دوسرے یہ کہ تاریخ ادب کو ذرا آگے بڑھ کر طلبائے ادب کے لیے ادب کے مطالعے اور اس میں غور و فکر کے مرحلے کو آسان کرنا ہوتا ہے تاکہ وہ لوگ اپنا قیمتی وقت اُن علوم کی تحصیل میں صرف نہ کریں جن کے مختصر مسائل سے سرسری واقفیت ہی ان کے لیے کافی ہے، خصوصاً اُن طلبہ کے لیے جو نہ تو ادب کو اپنا پیشہ بنانے کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ اُس میں امتیاز حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

تاریخ ادب، ادب کے طالب علم اور عام خوش مذاق اور روشن خیال پڑھنے والوں کو ابوالعلاء المعری کے سمجھنے میں ابن سینا کے 'اشارات' اور 'شفا' ارسطو کے تراجم اور ہندستان کے مذاہب کے متعلق ضروری معلومات فراہم

کرنے کی زحمت سے بچاتی ہو، اس طور پر کہ مذکورۂ بالا علوم کا خلاصہ اور نچوڑ تیار کرکے عقلائیہ فلسفے اور عقلائیہ ادب کی تعمیر میں اُن کے اثرات کی وسعتیں بیان کردیتی ہو۔ اب اگر پڑھنے والا خوش مذاق اور روشن خیال طبقے سے تعلق رکھتا ہو تو انھی معلومات پر اکتفا کرے گا یا اِن معلومات میں سے جس حد تک وہ سمجھ پائے گا اُسی پر قناعت کرے گا اور اگر اس کا تعلق اُس گروہ سے ہو جو ادب میں امتیاز حاصل کرنا اور اس کا گہرا مطالعہ کرنا چاہتا ہو تو وہ ان مجمل خاکوں اور خلاصوں کو جو تاریخِ ادب نے اُس کے سامنے پیش کیے ہیں اُن نئی بحثوں کا ذریعہ اور بنیاد قرار دے گا جن کا بار وہ خود اُٹھانا چاہتا ہو۔

غرض تاریخ ادب، خالص تاریخی حیثیت سے عام خوش مذاق اور روشن خیال طبقے کے لیے مفید ہو کیوں کہ وہ انھیں بہت سی زحمتوں سے بچاتی ہو اور وہ چیزیں اُن کے سامنے پیش کردیتی ہو جن کی اس سلسلے میں انھیں ضرورت ہو۔ اور طلبہ کے لیے اِس حیثیت سے مفید ہو کہ اُن میں تلاش اور مطالعے کا شوق پیدا کرتی ہو اور انھیں بتاتی ہو کہ کس طرح تحقیق اور ریسرچ کرنا چاہیے۔

---

## ۵۔ ادب اور تاریخ کا باہمی تعلق

ہاں میں یہ مانتا ہوں کہ تاریخِ ادب کوئی مستقل چیز نہیں ہوسکتی ایک جداگانہ علم جو قائم بہ ذاتہ ہو، جس کے اور ادبی زندگی کے درمیان اُسی قدر بُعد ہو جس قدر سیاسی تاریخ اور سیاسی زندگی کے درمیان ہوتا ہو ——— میں بہ خوبی واقف ہوں کہ انقلابِ فرانس ایک الگ چیز ہو اور اس انقلاب کی

تاریخ بالکل دوسری چیز، اور مجھے اچھی طرح معلوم ہے کہ پروٹسٹنٹ کی تحریک جداگانہ چیز ہے اور اس تحریک کی تاریخ جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔ میں انقلاب فرانس کی تاریخ کو انقلاب اور پروٹسٹنٹوں کی تحریک کی تاریخ کو تحریک کے نام سے یاد کرنے کی جرات نہیں کرسکتا۔ بلکہ مجھے بخوبی معلوم ہے کہ انقلاب فرانس کی تاریخ لکھنے والے اور اُسے حیاتِ پائے دار بخشنے والے زیادہ تر وہی لوگ ہیں جو انقلاب سے سخت بیزار تھے اور اسی طرح پروٹسٹنٹوں کی تحریک کی تاریخ لکھنے والے اور اُسے تاریخی طور پر زندگی عطا کرنے والے وہی لوگ ہیں جو سب سے زیادہ پروٹسٹنٹوں کے مذہب سے متنفر تھے۔ مگر تاریخ ادب کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اس بارے میں آپ میری تائید کریں گے کہ جس طرح انقلاب فرانس سے دور رہنے والے انقلاب کی تاریخ لکھ سکتے ہیں اور جس طرح لامذاہب لوگ، مذاہب کی تاریخ لکھ سکتے ہیں اُسی طرح ادب کی تاریخ غیر ادیب کے لیے لکھنا محالات میں سے ہے، اس لیے کہ ادب کی تاریخ میں خالص علمی مباحث ہی سے کام نہیں پڑتا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ادبی ذوق کی بھی سخت ضرورت ہوتی، اور آن شخصی اور انفرادی احساسات و ملکات سے واقفیت لابدی ہوتی ہے جن کی تحلیل و تجزیے کا فرض مورّخِ ادبی کو انجام دینا پڑتا ہے۔ اس اعتبار سے ادب کی تاریخ دراصل ادب ہے کیوں کہ تاریخِ ادب بھی انھی عوامل اور موثرات سے متاثر ہوتی ہے جن سے کلام مروی، یعنی ادبی ذوق اور فنی موثرات۔

تاریخ ادب، علومِ طبعیہ و ریاضیہ کا ایسا علم نہیں بن سکتی ہے کیوں کہ تاریخِ ادب برخلاف اِن علوم کے، شخصیت سے متاثر ہوا کرتی ہے۔ اہلِ علم کی اصطلاح میں تاریخ ادب ایک موضوعی بحث (OBJECTIF) نہیں بن سکتی بلکہ متعدد وجوہ سے وہ ذاتی بحث (SUBJECTIF) ہے اس طرح تاریخ ادب

خالص علم اور خالص ادب کے درمیانی ایک چیز ہو اس میں علم کی موضوعیت اور ادب کی ذاتیت دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔

---

## ۶۔ انشائی ادب اور وصفی ادب

مَیں یہاں اپنے اس قول کی طرف واپس جاتا ہوں جو کسی دوسری جگہ تحریر کرچکا ہوں یعنی ادب دو قسم کا ہوتا ہو ایک ادب انشائی دوسرا ادب وصفی۔ ادب انشائی تو یہی منثور و منظوم کلام ہو یعنی قصیدہ جیسے ایک شاعر کہتا ہو، رسالہ جیسے ایک ادیب تحریر کرتا ہو اور کلام کے وہ نمونے جن کو پیش کرنے والا جب پیش کرتا ہو تو اس کی اصلی غرض حُسن اور آرٹ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی ہو، اس کا اور کوئی مقصد نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ وہ اس کیفیت کو جو اُس کے ذہن میں پائی جاتی ہو، اُس احساس کو جسے وہ محسوس کر رہا ہو اور اُس خیال کو جو اس کے دِل میں پرورش پا رہا ہو ایسے مناسب الفاظ میں بیان کردے جو موقع کے اعتبار سے نرمی، نزاکت اور شیرینی یا درشتی، سختی اور خشونت کے اظہار کے لیے موزوں ہوں۔ وہ نمونے کلام کے جو پیش کرنے والے کی طرف سے اس طرح ظاہر ہوجاتے ہیں جس طرح پرندوں سے چہچہے، کلیوں سے خوشبو اور آفتابِ عالمتاب سے روشنی پھوٹ کر نکل پڑتی ہو یعنی وہ فطری اور طبعی آثار جو انسانی زندگی کے کسی پہلو کی تصویر کشی کرتے ہیں اور وہ پہلو جو فنی کلام کا انداز اختیار کرلیتا ہو اس کی مثال تصویر کشی، موسیقی اور اسی قسم کے ان دوسرے علوم و فنون کی ایسی ہو جو ہمارے اندر حُسن اور جمال کا پہلو نمایاں کرتے ہیں۔ یہی انشائی ادب حقیقی ادب ہو اور یہی ادب صحیح معنوں میں ادب

کہلانے کا مستحق ہو اور یہی وہ ادب ہو جو نظم و نثر کی طرف تقسیم اور تحلیل ہوجاتا ہو اور یہی وہ ادب ہو جس کو ادیب اور شاعر پیش کرتے ہیں اس لیے نہیں کہ انھیں پیش کرنے کا شوق ہو بلکہ اس لیے کہ وہ اپنی اُن فنی صلاحیتوں کی بہ دولت جو اللہ تعالیٰ نے ان کو ودیعت فرمائی ہیں اوّل اوّل ایسے نمونۂ کلام پیش کرنے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں یہ انشائی ادب ان تمام چیزوں کا اسیر اور پابند ہوتا ہو جن کے پابند ہر قسم کے فنی نمونے ہوا کرتے ہیں یعنی ماحول، سماج، زمانہ اور اسی قسم کے دوسرے عوامل اور موثرات، یہ ادب اِن سے متاثر بھی ہوتا ہو اور خود ان پر اپنا اثر بھی ڈالتا ہو۔ یہ ادب جس قدر بہتر اور کامیاب ہوگا اُسی قدر اپنے ماحول اور زمانے کا اور اپنے پیش کرنے والے کی زندگی کا آئینہ دار ہوگا۔ اسی بنا پر ادب کو متغیر یا تغیر پذیر کہا جاتا ہو۔ اب ہم آسانی سے ادب میں جدید اور قدیم کی تقسیم کو سمجھ سکتے ہیں اور یہ حقیقت جان سکتے ہیں کہ ادیبوں میں کچھ لوگ قدیم کے اور کچھ لوگ جدید کے حمایتی ہوں گے۔ اس لیے کہ ادب ادیب کے افتادِ مزاج سے وابستہ ہوتا ہو یا اُس کے افتادِ مزاج کا مظہر ہوتا ہو اور یہ ہم جانتے ہیں کہ لوگ اپنی زندگی اور اپنے شعور میں ازل سے تین قسموں میں بٹے ہوئے ہیں اور ابد تک بٹے رہیں گے۔ وضع کے پابند، انتہا پسند اور اعتدال پسند اوّل الذکر قدما کی تقلید کرتے ہیں۔ انتہا پسند جدت کی طرف قدم بڑھاتے رہتے ہیں اور اعتدال پسند دونوں کی درمیانی کڑی ہوتے ہیں، انھیں کچھ اِدھر کی باتیں پسند ہوتی ہیں اور کچھ اُدھر کی۔ قدرتاً یہ ادب اچھے اور بُرے ہوتے ہیں اور ادیب کے دِلی کیفیات سے قریب اور بعید ہونے میں متفاوت اور مختلف ہوگا۔ ایک شاعر سچّا، ارادے کا پکّا اور اچھی شخصیت والا ہو۔ لوگوں کی رضامندی اور ناراضی کی اُسے پروا کم ہو،

یقینی اُس کے اشعار اُس کے جگر کے ٹکڑے ہوں گے۔ ایک دوسرا شاعر جو لوگوں کو راضی رکھنے کا متمنی اور اُن کی ناراضگی سے دور رہتا ہو ان کو اپنے اندر جذب کرنے کے بجائے خود ان کے اندر جذب ہو جانے والا ہو ظاہر ہو کہ اُس کے اشعار اُس کے خیالات کی ترجمانی کرنے سے زیادہ دوسروں کے جذبات و خیالات کی ترجمانی کریں گے، یا یوں کہو کہ اُس کے اشعار دوسروں ہی کی ترجمانی کریں گے اور خود اس کی ترجمانی صرف اس پہلو سے ہوگی کہ وہ لوگوں کا ترجمان ہو۔ رہ گئے اُس کے ذاتی جذبات اور خیالات تو وہ کبھی ظاہر ہی نہ ہو سکیں گے۔ غرض ادبِ انشائی اُن تمام موثرات اور عوامل کا، جن کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہو اور اُن دیگر عوامل و موثرات کا جن کا سرِ دست ہم تذکرہ نہیں کر رہے ہیں، مطیع اور پابند ہوتا ہو۔

یہیں سے دوسرے ادب یا اُس ادب کی کیفیت ظاہر ہونے لگتی ہو جس کا نام ہم نے ادبِ وصفی رکھا ہو۔ یہ ادب، اشیا کو براہِ راست نہیں چھوتا ہو۔ فطرت اور جمالِ فطرت، جذبات اور ان کی حرارت، نیز لوگوں کی رضامندی اور ناراضگی اس کے دائرۂ بحث سے خارج ہوتی ہیں وہ ادبِ انشائی سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہو کہ یہ ادب مذکورہ بالا جذبات اور اشیائے کائنات کی مکمل عکاسی کرتا ہو ـــــ جیسا کہ عام طور پر لوگ کہتے ہیں ـــــ تو ادبِ وصفی ادبِ انشائی کے لیے کبھی تشریح کا فرض انجام دیتا ہو کبھی اس کی تحلیل اور تجزیے کا اور کبھی اس کی تاریخی تشریح کا، ادبِ وصفی، ادبِ انشائی کو اس طریقے سے چھوتا ہو جس کے بارے میں لوگوں کا اتفاق ہو کہ اس طریقے کو "نقد" کہنا چاہیے۔ تو جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں ادبِ انشائی ہی صحیح معنوں میں ادب ہو اور جہاں تک ادبِ وصفی کا تعلق

ہی تو جدید خیال کے لوگ اُسے تاریخِ ادب کہنے پر متفق الرّاے ہیں۔

ایک طرف ادبِ انشائی اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ پُورا کا پُورا فن ہی اور اس کا علم ہونا اس کے لیے مُضر ہی، یا مُضر ہوسکتا ہی اگر اس کے اندر علمیت گھُس گئی۔ اور دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ ادبِ وصفی پُورا کا پُورا "علم" بننے کی کوشش کر رہا ہی مگر وہ پُورا پورا "علم" نہیں ہوسکتا۔ تو اعتدال پسندوں کے نزدیک وہ مجبُوراً علم و فن یا یُوں کہو کہ بحث و ذوق کا ایک عمدہ مزاج بن جائے گا اور انتہا پسند کہتے ہیں کہ وہ ایک ناگزیر خرابی کا شکار ہوجائے گا۔

ادبِ وصفی نہ کوئی نئی چیز ہی اور نہ ہم اسے موجُودہ زمانے کی پیداوار اور جدید عہدِ بیداری کا کوئی مظہر سمجھ سکتے ہیں۔ یہ ادب بہت قدیم ہی اور ہر اُس قوم میں اس کا وجُود تھا جس کا کوئی انشائی ادب تھا اور جو تہذیب اور تمدّن سے کافی طور پر بہرہ یاب تھی۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ نئے زمانے نے اس پر کوئی اثر نہیں ڈالا۔ نئے زمانے نے یُوں تو ہر چیز پر اپنا اثر چھوڑا ہی اور اس ادبِ وصفی پر تو ایک خاص قسم کا اثر کیا ہی۔ تمام غیر زبانوں کے ادب میں نئے زمانے نے ادبِ وصفی کو نیا کر دیا ہی اور اب ہمارے ادب میں اُس کی نئے سرے سے ترتیب چاہتا ہی۔

کہنے کا مطلب یہ ہی کہ ادبِ وصفی اور ادبِ انشائی کے درمیان جو مناسبت اور تعلق ہی وہ اُسی قسم کا ہی جو فزکیس اور ریاضی کے فنون اور اُن کے علوم کے درمیان پایا جاتا ہی۔ لوگ ریاضی اور فزکس کے عملی طریقوں کو نہ صرف جانتے تھے بلکہ انھیں برتتے تھے قبل اس کے کہ وہ فزکیس اور ریاضی کے اصوُل اور علوم جانتے ہوں وہ مسافت ناپتے تھے وہ بھاری بھاری بوجھ اُٹھاتے تھے اجسام کو ایک شکل سے دوسری شکل میں اور ایک ہیئت

سے دوسری ہیئت میں تبدیل کرتے تھے، وہ ستاروں سے رہبری کا کام بخوبی لیتے تھے درآں حالے کہ وہ ان نظریات و اصول سے ناواقف تھے جن پر ان عملی طریقوں کا دار و مدار ہے۔ بلکہ ایسی قومیں بھی پائی جاتی ہیں جو صرف عملی طریقوں کو جانتی ہیں اور ابھی تک اُن کی عقلی اور دماغی سطح اس قدر بلند نہیں ہوئی ہے کہ وہ اُصول اور علوم کو جان سکیں۔ جو شکل یہاں ہے بالکل وہی صورت ادب کی دو قسموں ادبِ انشائی اور ادبِ وصفی کے درمیان پائی جاتی ہے شاعر اور ادیب نے شعر اور نثر میں جو چاہا بے زحمت اور بے مشقت بلکہ شروع شروع بے ارادہ بھی پیش کردیا جس طرح پرندے بلا ارادہ چہچہاتے ہیں اور کلیاں بلا ارادہ خوش بو دیتی ہیں۔ پھر عقلی ترقی ہوئی اور فکر و نظر کا دور آیا جس کی بدولت فنونِ ادبیہ میں وہی صورتِ حال نمودار ہونے لگی جو فیزیکس اور ریاضی کے فنون کو پیش آئی تھی۔ عقلِ انسانی نے اس بات کی کوشش کی ان فنونِ ادبیہ سے ان کے اصول اور قواعد مستنبط کرے اور نظریات قائم کرے، اور ان کو ایک ساتھ علمی اور تعلیمی قالب میں ڈھال لے۔

بے شک اگر آپ یونانی ادب کا مثلاً، مطالعہ کریں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ یونانی ادب شروع میں پورا کا پورا فن تھا یہاں تک کہ جب چوتھی صدی آئی تو علماے اسکندریہ اور ایتھنس نے جمع ہو کر نظریات مرتب اور اصول مستنبط کرنا شروع کیے اور تنقید و معانی بیان کے قواعد و قوانین وضع کیے۔ بالکل یہی رومیوں نے کیا، انھوں نے پہلے انشائی ادب پیش کیا پھر اس کی خوبیاں بتائیں اور صفتیں بیان کیں۔ یہی خود عربوں نے کیا۔ ایامِ جاہلیت اور دورِ اسلام کے ادیبوں نے ادب کی تخلیق کی اور تقریباً بنی عباسیہ کے زمانے تک تخلیقِ ادب کا سلسلہ جاری رہا اُس کے

بعد لوگوں نے قواعد اور اصول منضبط اور مرتب کرنا شروع کیے اور ان کی بنیاد پر اپنے ادب کی ترتیب اور اس کی خوبیوں کی طرف رہنمائی کا کام شروع کر دیا۔ جاحظ، مبرد، ابنِ قتیبہ اور ابنِ سلام کی کتابوں میں اسی ادبِ وصفی کے سوا اور آپ کیا پڑھتے ہیں؟ جاحظ اور اس کے ساتھی انشائی ادیب نہیں تھے وہ وصفی ادیب تھے۔ وہ شعرا اور اُدبا کے مقابلے میں وہی حیثیت رکھتے تھے جو مسافت ناپنے والے کے مقابلے میں کسی ریاضی دان اور عاملِ جرِ ثقیل کے مقابلے میں کسی سائنس داں کی ہوتی ہے۔

غرض تاریخِ ادب نہ تو کوئی نئی پیداوار ہے اور نہ ساختہ پرداختہ علم، یہ بہت پرانا علم ہے اور قدرتی بھی۔ ہاں تاریخ ادب بھی دوسرے علوم و فنون کی طرح زمان و مکان، ماحول اور سماج سے ہم رشتہ ہے اور اُن تمام موثرات اور عوامل سے متاثر ہوتی ہے جو حیاتِ انسانی پر اثرانداز ہوا کرتے ہیں۔ اسی بنا پر وہ ترقی و انحطاط اور عروج و زوال کی کیفیتوں سے متغیر اور متبدل ہوتی رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تاریخِ ادب؛ جو اس وقت ہماری گفتگو کا موضوع بنی ہوئی ہے، کوئی ایجاد اور اختراع نہیں ہے وہ صرف اُس قدیم چیز کی اصلاح و تجدید ہے جو قدما نے ہمارے لیے چھوڑی ہے ——— مگر کس اصول کے ماتحت اور کس نہج سے ہمیں اس اصلاح و تجدید میں مصروف ہونا چاہیے؟

---

# ۷۔ تاریخِ ادب کی کسوٹیاں

## الف۔ سیاسی کسوٹی

اگر ہم مصر کے اساتذۂ ادبا کے مسلک پر چلنا چاہیں اور اُس مانوس

معروف ادب کی طرف جانے کا قصد کریں جو مصر کے مدارس عالیہ اور ثانویہ میں رائج ہی تو معاملہ بالکل آسان ہی۔ بھلا اس سے زیادہ آسان اور کون بات ہوسکتی ہی کہ ہم اُسی روندے ہوئے فرسودہ طریقے کو اختیار کرلیں جو ایک زمانہ ہوا رائج ہوچکا ہی، اور لوگ اس کے گرویدہ بھی ہیں اور جس کے بارے میں ان کے اندر یہ خیالِ خام بھی پیدا ہوگیا ہی کہ یہ ادب میں مکمل انقلاب کرسکتا ہی اور یہی طریقہ موجودہ نسل کے لیے علمی اختراع اور جدّت کے شرف کا حامل بھی ہی!

یہ طریقۂ کار یہ ہی کہ ادب کو اِس نقطۂ نظر سے دیکھنا کہ وہ مختلف زمانے میں ان مختلف طریقوں سے ظاہر ہوا ہی اور اسی اعتبار سے اس کی زمانہ وار تقسیم کردینا، جاہلی ادب، اسلامی ادب، عباسی ادب، دورِ انحطاط کا ادب اور وہ ادب جو موجودہ زمانے میں نمودار ہوا ہی۔ اس کے بعد ادب سے بحث کرنے والا ہر دوٗر کے ادب کے پاس کچھ دیر کے لیے توقّف کرتا ہی۔ اس کا یہ قیام طویل ہوجاتا ہی اگر وہ مفصّل کتاب پیش کرنے کا ارادہ رکھتا ہی اور مختصر ہوجاتا ہی اگر وہ مختصر کتاب لکھ رہا ہی۔ اس دوران میں اس کی کوشش یہ ہوتی ہی کہ اُس دوٗر میں جو مختلف ادبی فنون پیدا ہوئے تھے، ان کا احاطہ کرے۔ کچھ شعر کے متعلق، کچھ نثر کے متعلق، کچھ امثال کے متعلق، کچھ خطابت کے متعلق، کچھ علم کے متعلق اور اِس طرح آخر تک سلسلہ جاری رہتا ہی۔ اور جب وہ ان عام اور سطحی ملاحظات سے فارغ ہوجاتا ہی تو اُس دوٗر کے شعرا، خطبا، ادبا اور علما کو ــــ کم ہوں یا زیادہ ــــ لیتا ہی اور 'کتاب الاغانی' یا 'کتاب الثعالبی' یا ابنِ خلکان کی ایسی تذکرے کی کتابوں سے اُن کے حالات کتربیونت کر لکھ لیتا ہی اپنا اگر اس کا تعلق

قدامت کے طرف داروں سے ہے تو وہ مقفّا اور مسجع عبارت آرائی کا دِل دادہ ہوگا اور اگر وہ جدید کے حمایتیوں میں ہے تو اس کا خواہش مند ہوگا کہ جو کچھ اُس نے لکھا ہے اُسے فرانسیسی یا انگریزی یا جرمن طرزِ تحریر کے رنگ میں رنگ دے اِس طرح اس کی تاریخِ ادَب کی تصنیف مکمل ہوجاتی ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس نے ایک نیا عِلم لوگوں کے سامنے پیش کردیا ہے اور ادَب کی کل کائنات کو سمیٹ کر اور ایک جگہ جمع کر کے اس نے اپنے پڑھنے والوں سے تحقیق اور تفتیش کی محنت کا بار ہلکا کردیا ہے۔ اور کتاب کے پڑھنے والے جن میں خاص کر طلبہ، جب اس کتاب کا مطالعہ کرتے ہیں تو اُن کے اندر یہ خیالِ خام پیدا ہوجاتا ہے کہ پُورے ادَب کا انھوں نے مطالعہ کرلیا ہے اور سب کچھ اُن کے ذہن نشین ہوگیا ہے ـــــ اور وہ بھی کیا جاتا ہے؟ وہ ایّامِ جاہلیت، عہدِ اسلام اور دوْرِ انحطاط و ترقی کے ادَب کو پڑھ چکے ہوتے ہیں۔ شعرا، خطبا، اور ادبا کے نام انھیں معلوم ہوتے ہیں اور ہر ایک شاعر، ادیب اور خطیب کے اقتباسات انھیں زبانی یاد ہوتے ہیں! بھلا ان ادَبی معلوٗمات کی کون عِلم برابری کرسکتا ہے؟ اور جس شخص نے "اتنی بڑی مقدار" علم کی حاصل کرلی ہے اُسے مزید تلاش و جستجو کی ضرورت بھی کیا ہے؟ مولّفِ تاریخِ ادَب کو یہ اطمینان ہوتا ہے کہ وہ 'عالم' ہے طالبِ علم کو یہ تسکین ہوتی ہے کہ وہ 'فارغ التحصیل' ہورہا ہے ـــــ اور ادَب کا یہ حال ہے کہ وہ کتابوں اور ضخیم جلدوں کے درمیان گمنام اور مدفون پڑا ہوا ہے۔

تو جہاں تک ہمارا تعلق ہے ہمیں تو یہ طریقہ انتہائی ناپسند ہے اور نہ ہم اس مسلک کو کبھی اختیار کرسکتے ہیں، بلکہ ہم سے تو جتنا ہوسکے گا اِس

کے خلاف یونی ورسٹی میں اخبارات میں اور رسائل ہیں پروپگنڈا کریں گے تاکہ نہ صرف یہ طریقہ ختم ہوجائے بلکہ اُس کے آثار و علامات تک ہمیشہ کے لیے مِٹ جائیں اور اس کی جگہ ایک دوسرا واضح اور مستحکم اور سیدھا راستہ پیدا ہوجائے۔

یہ طریقہ ہمیں دو وجہوں سے ناپسند ہو۔ پہلی وجہ تو یہ ہو کہ اس طریقے میں سیاسی زندگی ہی کو ادبی زندگی کا معیار اور کسوٹی سمجھا جاتا ہو، اگر سیاسی زندگی میں ترقی و عروج ہو تو ادب بھی ترقی اور شادابی کی منزل میں ہوگا اور اگر سیاسی زندگی انحطاط اور پستی کی طرف مائل ہو تو ادب میں بھی بہ جائے ترقی کے انحطاط اور بہ جائے شادابی کے خشک سالی کا دور دورہ ہوجائے گا۔

اس کی مثال میں کہا جاتا ہو کہ عربی ادب دورِ بنی امیہ اور شروع زمانۂ بنی عباس میں ترقی کر رہا تھا اس لیے کہ اُس زمانے کی سیاسی زندگی، جیسا کہ اوّل نظر ہی میں معلوم ہوتا ہو ترقی اور عروج پر تھی۔ کیوں کہ عربی فتوحات پایۂ تکمیل کو پہنچ چکے تھے۔ دُنیائے قدیم کا بہت بڑا حصّہ عربوں کے قبضۂ اقتدار میں آچکا تھا۔ یہ لوگ ایرانی سلطنت کو مٹا چکے تھے اور یونان کے فرماں روا اِن لوگوں سے خوف زدہ ہورہے تھے، یہاں تک کہ جب عربی اقتدار گھٹنے اور عجمی اقتدار بڑھنے لگا تو عربی ادب میں بھی ضعف اور پستی کے آثار نمودار ہوگئے اور جس وقت ترکوں کا اقتدار اور تسلّط پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا اس وقت عربی ادب بالکل یا قریب قریب ختم ہوچکا تھا۔ اُس کے اوپر جمود اور تعطّل کا عالم طاری ہوچکا تھا، اتنے میں محمّد علی بادشاہ، مصر کے تخت پر تشریف لاتے ہیں اور اُن کے ہاتھ میں جادو کی لکڑی ہوتی ہو جس سے وہ ادب کے پژمردہ درخت کو مارتے ہیں اور اس میں جان پڑ جاتی ہو،

شادابی آجاتی ہے اور اس کی ہری ہری شاخیں پھیلنے لگتی ہیں یہاں تک کہ پورے مشرق پر وہ درخت سایہ افگن ہوجاتا ہے۔

مگر جو لوگ اس طریقے پر عمل پیرا ہیں وہ اس حقیقت ہی سے بے خبر معلوم ہوتے ہیں کہ عربوں کی سیاسی زندگی اپنے عروج وزوال اور قوت و ضعف میں اُن کے خیالِ خام کے مطابق تھی ہی نہیں۔ یہ بات قابلِ تسلیم نہیں ہے کہ عربوں کی سیاسی زندگی بنی امیہ کے زمانے میں ترقی پر تھی۔ بلکہ شاید کسی حد تک یہ خیال صحیح ہوگا کہ اُس زمانے کی سیاسی زندگی ذلت اور مذبوں حالی سے خالی نہیں تھی۔ بنی امیہ کے خلفا متعدد اعتبار سے قسطنطنیہ کے شہنشاہوں کے آگے جھکے ہوئے تھے! یہ بات بھی تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ بنی امیہ کے زمانے میں زندگی، امن، خوش حالی اور اطمینان کی زندگی تھی بلکہ زیادہ قرینِ قیاس تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بنی امیہ کا دور اکثر اوقات خوف، وحشت اور پریشانی کا دور رہا ہے۔ غرض جب یہی طے نہیں ہے کہ بنی امیہ کے زمانے کی سیاسی زندگی خارجی حیثیت سے باوقار اور داخلی حیثیت سے پُر امن زندگی تھی تو اس عہد کی سیاسی زندگی کو ترقی پذیر نہیں کہا جاسکتا۔ اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ یہ بات بھی طے شدہ نہیں ہے کہ سیاسی ترقی کے ماتحت ادبی زندگی میں ترقی ہوئی بلکہ قرینِ عقل تو یہ ہے کہ سیاسی زندگی کا اضطراب اور فساد ادبی زندگی میں فساد اور اضطراب کا باعث ہوا ہوگا۔ ہاں بنی امیہ کے زمانے میں ادبی زندگی میں یقیناً ترقی کے آثار پائے جاتے ہیں اور یہی حال بنی عباس کے زمانے کا تھا۔ اس طرح ادب کی ترقی و انحطاط کا سیاسی عروج وزوال کے تابع ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کھلی ہوئی جہالت ہے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ عربی ادب چوتھی صدی میں انحطاط پذیر تھا" اُسی طرح جس طرح یہ کہنا جہالت اور

کھلا ہوا فریب ہی کہ "چوتھی صدی میں سیاسی زندگی ترقی پر تھی۔"

اس کا مطلب یہ نہیں ہی کہ ہم ادب اور سیاست کے باہمی ربط و تعلق کے منکر ہیں۔ ہم یہ چاہتے ہیں کہ ادب اور سیاست کے اس تعلق کو اُس کے حدود کے اندر رکھیں، اتنا نہ بڑھائیں کہ سیاست ادب کے پرکھنے کے لیے ایک کسوٹی بن جائے نیز نہ ہم یہ چاہتے ہیں کہ سیاست کو جملہ حیثیتوں کے ساتھ معرضِ بحث میں اس طرح لائیں جس طرح ادب کو اس کی تمام حیثیتوں کے ساتھ ہم معرضِ بحث میں لاتے ہیں۔ اس بارے میں شدید قسم کی احتیاط ضروری ہی کیوں کہ ہوتا یہ ہی کہ کبھی سیاسی زندگی میں ترقی، ادبی ترقی کا باعث ہوتی ہی اور کبھی سیاسی زندگی کا زوال ادبی ترقی کا موجب ہوتا ہی۔ چوتھی صدی ہجری اس بات کی واضح دلیل ہی کہ ادب اور سیاست کا تعلق اکثر اوقات معکوسی ہوتا ہی۔ جتنا جتنا سیاسی زندگی میں زوال ہوتا جائے گا اُسی تناسب سے ادب میں ترقی ہوتی رہے گی۔

جب عربی سلطنت کی ایسی عظیم سلطنت ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے اور اس میں ملوک، امرا اور مفسدین کے ہاتھوں طوائف الملوکی کا دَور دَورہ ہو جائے تو اِن تقسیم شدہ حصّہ ممالک میں آپس میں رقابت کا پیدا ہو جانا؛ اس رقابت کی بہ دولت شعرا، اُدبا اور علما کی حوصلہ افزائی ہونا اور اِس حوصلہ افزائی کی بہ دولت شروع شروع لغو اور فضول چیزوں کا معرضِ وجود میں آنا اُس کے بعد اُن میں اعتدال پیدا ہوکر راہِ راست کا نکل آنا اور اس کے بعد ادبی شاہ کاروں کا ظاہر ہونے لگنا، ایسے امور نہیں ہیں جو قیاس میں نہ آسکتے ہوں! بالکل یہی صورتِ حال عربی ادب کی چوتھی صدی ہجری میں تھی اور اسی قسم کی صورت اٹلی کے موجودہ دَورِ بیداری میں اطالوی شہروں کی

رقابت کی بہ دولت پیدا ہوئی اور اسی قسم کی صورتِ حال یونان کی مملکت میں پانچویں صدی میں جو یونان کی طاقت اور عروج کا زمانہ تھا، یونانی شہروں کی آپس کی رقابت اور یونانی نوآبادیوں کی باہمی چشمک کی بہ دولت درپیش ہوئی تھی۔

ہاں سیاسی ترقی بھی کبھی ادبی ترقی کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ کوئی شک نہیں ہے کہ عربی سیاست ہارون و مامون کے زمانے میں اپنے پورے شباب پر تھی اور ادبی زندگی میں بھی اسی تناسب سے ترقی اور تازگی کے آثار نظر آتے تھے۔ شہنشاہ آگسٹس بہت طاقت ور اور دبدبے والا بادشاہ تھا، اس کی حکومت نے لاطینی ادب پر اثر ڈالا۔ اسی طرح لوئی چہاردہم بہت طاقت ور اور نازک مزاج پُرتکلف بادشاہ تھا۔ اس چیز نے فرانسیسی ادب کی ترقی میں، سترھویں صدی ہجری میں اثر کیا۔

آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ سیاسی زندگی مطلقاً ادبی زندگی کے لیے معیار بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، بلکہ دوسرے موثرات کی طرح مثلاً اقتصادیات اجتماعیات، علم اور فلسفہ، سیاست بھی کبھی ادبی زندگی میں اُمنگ اور ترنگ پیدا کرتی ہے اور کبھی اس کو جمود و سکوت پر مجبور کر دیتی ہے اس لیے ان چیزوں میں سے کسی ایک کو ادب کی کسوٹی مقرر کر دینا اُسی طرح ناموزوں اور غیر مناسب ہے جس طرح ادب کو ان میں سے کسی ایک کا معیار اور کسوٹی قرار دینا۔ ادب دوسرے حالات سے کتنا ہی متاثر ہو اور کتنا ہی ان پر اثرانداز ہو بہرحال اس کی الگ ایک حیثیت ہے۔ اس کو ذاتی حیثیت سے لے کر اُس کے خالص ادبی دور مقرر کیے جا سکتے ہیں، اس لیے یہی موزوں اور مناسب ہے کہ ادب کا ذاتی حیثیت سے مطالعہ کیا جائے ——— یہ ہے

ایک وجہ، اس رسمی طریقے کے ناپسند کرنے کی۔

دوسری وجہ پہلی سے زیادہ بُری اور نتائج کے اعتبار سے بدترین ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ طریقۂ کار طویل و عریض ہونے کے باوجود گہرائی سے تہی دامن ہے۔ عام اصطلاح میں جس کو ہم سطحی کہتے ہیں۔ یہ طریقۂ کار ایک طرف گمراہی اور کذب پر مبنی ہے اور دوسری طرف فریب و غفلت پر۔ یہ طریقہ اپنے لوگوں میں یہ خیالِ خام پیدا کردیتا ہے کہ وہ ادب اور ادیبوں کے حالات پر حاوی ہوگئے ہیں۔ درآں حالے کہ انھیں کچھ بھی آتا جاتا نہیں ہے۔ وہ چند جملوں اور صیغوں اور چند الفاظ و اسما کے علاوہ کچھ جانتے ہی نہیں ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ یہ 'جدید رواجی علم' جس کو لوگ 'تاریخ ادب العرب' کے نام سے یاد کرتے ہیں، لوگوں کے سامنے شعرائے جاہلیت یا شعرائے اسلام یا شعرائے عہدِ عباسیہ کے حالات کے سلسلے میں کوئی نئی چیز نہیں پیش کرتا۔ یہ شعرا جیسے کے تیسے رہتے ہیں! —— نعوذ باللہ! بلکہ ان کی شخصیتیں اور پوشیدہ اور مدھم ہوکر رہ گئی ہیں۔ اس لیے کہ یہ جدید تاریخ ادب ان کی شخصیتوں کے بارے میں مختلف کتابوں سے بہت مختصر واقفیت حاصل کرکے اسی پر قناعت کرلیتی ہے —— اور اپنے پڑھنے والوں کو بھی اتنے ہی پر قناعت کرلینے پر آمادہ اور مجبور کرتی ہے۔ بلاشبہ آج کل کے تمام عربی ادب حاصل کرنے والے اِمرءُ القیس، فرزدق، ابو نواس اور بحتری کے متعلق اتنا بھی نہیں جانتے جتنا پانچویں صدی اور چھٹی صدی میں ادب کے طالب علم جانتے تھے۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کا کیا ذکر! غرض اس جدید تاریخِ ادب نے عربی ادب کے متعلق ہمارے معلومات میں نہ صرف یہ کہ کوئی خاطر خواہ اضافہ نہیں کیا بلکہ

ادب کو اور کمزور اور تباہ کر کے قریب قریب اُسے موت کے گھاٹ اُتار دیا۔

اب یہ ایک سطحی اور بے رواج پذیر علم ہو کر رہ گیا ہی اس کا حال بھی علومِ بلاغت کا ایسا ہی جو ہوتے ہوتے اس منزل پر پہنچ گئے ہیں جس کا نمونہ کتاب التلخیص یا اس کتاب میں نظر آتا ہی جو آج کل ثانوی مدارس میں پڑھائی جاتی ہی۔ قدما بھی علومِ بلاغت میں تشبیہ، استعارہ، مجاز، فصل و وصل اور قصر وغیرہ کے متعلق معلومات رکھتے تھے مگر ان کی واقفیت علمی اور فنی واقفیت تھی جو ادب کے ساتھ مضبوط رشتے سے وابستہ تھی، لیکن اختصار اور تمام اصولوں کو یک جا کرنے کے شوق نے علما کے ایک گروہ کو اس بات پر آمادہ کر دیا کہ زیادہ تفصیل سے کام نہ لیا جائے۔ یہاں تک کہ یہ علوم "تعریفیں" ہو کر رہ گئے؛ جن کو یاد کر لینا اور زبانی سُنا دینا آسان ہی۔ یاد کرنے والا جب ان کو زبانی یاد کر لیتا ہی تو اسے خیال ہو جاتا ہی کہ وہ پورے علم پر حاوی ہو گیا ہی۔ تاریخِ ادب کا حال انھیں "فنونِ بیانیہ" کا ایسا ہو کر رہ گیا ہی۔ ادب کا مطالعہ کرنے والا امرءُ القیس کے کے حالاتِ زندگی دریافت کرنے اور اس کے دیوان کے پڑھنے اور بہ خوبی سمجھنے کی زحمت نہیں گوارا کرتا۔ کیوں کہ اُسے معلوم ہی کہ "امرءالقیس کا نام حندج بن حجر ہی۔ اس کا باپ ایک بادشاہ تھا جس کو بنو اسد نے قتل کر ڈالا تھا۔ امرءالقیس نے قسطنطنیہ کا سفر کیا تھا۔ اور اُس کے مشہور قصیدے قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل اور الا انعم صباحًا ايها الطلل البالى وغیرہ ہیں"۔

لیکن قفا نبك اور الا انعم صباحًا ہیں کیا؟ ان کا موضوع

کیا ہے؟ ان کا اسلوب کیا ہے؟ ان کی قدر و قیمت کیا ہے؟ اُس زمانے کے ادب میں ان کا کیا مرتبہ ہے؟ بعد کے ادب میں ان کی کیا حیثیت ہے؟ ان قصیدوں کے اور ان کے شاعر کے درمیان کیا رشتہ ہے؟ نیز جن لوگوں کے عہد میں یہ قصیدے کہے گئے تھے ان لوگوں کا ان قصیدوں سے کیا تعلق ہے؟ یہ تمام سوالات نہ بحث کرنے والے کے دل میں پیدا ہوتے ہیں اور نہ مطالعہ کرنے والوں کے دلوں میں، بلکہ اگر آپ پڑھنے والے کو ان مسائل کی طرف توجہ دلائیں گے تو شاید آپ اُس کے لیے اُلجھن اور زحمت کا باعث بن جائیں گے کیوں کہ آپ اُسے مجبور کریں گے کہ وہ اپنی کاہلی چھوڑ دے جس کی بدولت وہ آرام اور اطمینان سے زندگی بسر کر رہا تھا۔

اِس قسم کی سطحی تحقیق بہت بُری بلا ہے، اس لیے کہ وہ کاہلی کا عادی بنا دیتی ہے، گوشہ نشینی پر آمادہ کرتی ہے۔ پست ہمتی کا موجب ہوتی ہے اور ناقص و بے نتیجہ ہونے کے ساتھ ساتھ ادبی زندگی میں انحطاط کا سبب بن جاتی ہے۔ نیز ایک اور پہلو سے بھی، جو مذکورۂ بالا امور سے کسی طرح کم حیثیت نہیں ہے یہ سطحی بحث مضر پڑتی ہے، وہ یہ ہے کہ اس طرح کی سطحی بحث عربی ادب کو ایک مستقل وحدت کی شکل میں دیکھتی ہے جس کی کوئی تقسیم، سوائے مختلف دوروں کی تقسیم کے، نہیں ہو سکتی۔

کیا عربی ادب ایسا ہی ہے؟ یوں سمجھیے کہ کیا عربی ادب اپنی طول طویل زندگی میں ایسی وحدت رہا ہے جو کسی تقسیم کو قبول نہیں کرتی ہے؟ ہرگز نہیں! زیادہ سے زیادہ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ صورتِ حال دو صدی تک رہی بلکہ شاید پوری دو صدیوں تک بھی یہ صورت برقرار نہیں رہی۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مسلمانوں کے مفتوحہ ممالک نے مرکزی عربی اقتدار کے آگے

مکمل طور پر کبھی سر نہیں جھکایا تھا کہ اُن کی انفرادیت عربی شخصیت کے اندر جذب ہو کر رہ جاتی۔ بلکہ فتح کے بعد رفتہ رفتہ مفتوحہ ممالک نے اپنی انفرادیت اور شخصیت کو واپس لوٹانا شروع کر دیا تھا اور چوتھی صدی ہجری کے آتے آتے ادب، علم، اقتصادیات، سیاسیات اور مذہبیات میں یہ شخصیتیں نمایاں ہونے لگی تھیں۔ مصر، شام، بلادِ ایران اور بلادِ اندلس میں ایک قسم کا قومی ادب نمودار ہونے لگا تھا یہ ایک بدترین ادبی جرم ہو کہ دمشق اور بغداد کے ادب کو پورے عربی ادب کا معیار اور کسوٹی قرار دے دیا جائے۔ اس لیے کہ جس وقت بغداد میں ادب انحطاط پذیر تھا اس وقت قاہرہ اور قرطبہ میں اس کے اندر نئی نئی کونپلیں پھوٹ رہی تھیں اور جس وقت قاہرہ، قرطبہ اور حلب میں ادب انحطاط پذیر تھا اُس وقت بغداد میں اُس کے اندر نئے نئے شگوفے کھل رہے تھے ـــــ بلکہ جس وقت دمشق میں ادب رو بہ زوال تھا مکہ اور مدینہ میں عروج کی طرف گام زن تھا اور جس وقت بغداد میں ادب زوال پذیر تھا اُسی وقت بصرہ اور کوفہ میں ترقی کے منازل طے کر رہا تھا ـــــ پھر عربی ادب ایک مستقل وحدت کیسے ہو سکتا ہو؟

اس اعتبار سے بھی سیاسی زندگی کو ادبی زندگی کا معیار قرار دے دینا غلطی ہو۔

اسی طرح بغداد کو خلافتِ عباسیہ کے ہر دور میں محض اس لیے مسلمانوں کے ادبیات کا مرکز قرار دینا کہ وہ خلافتِ اسلامیہ کا مرکز ہو غلطی اور نادانی ہو۔ اُن ادبی ہستیوں کا کیا ہوگا جو مصر، اندلس، شام، ایران بلکہ سسلی اور شمالی افریقہ تک میں نمایندہ حیثیت حاصل کر رہی تھیں؟

کچھ نہیں؟ اس لیے کہ آپ کو اُن کے متعلق کوئی معلومات نہیں ہیں؟ معلومات نہیں ہیں اس لیے کہ آپ نے اُن کو پڑھنے کا یا اُن کے مختلف ماحول کے الگ الگ مطالعہ کرنے کا کبھی ارادہ ہی نہیں کیا، اور صرف اُس رواجی مسلک سے جو سیاسیات کو ادب کا معیار قرار دیتا ہے متاثر ہوکر آپ نے صرف بڑے بڑے اسلامی دارالخلافتوں کے حالات اور ماحول کے مطالعے پر اکتفا کر لی ہے ــــــ اس غلطی سے بچنے کے لیے اب ہم اس رواجی مسلک کو چھوڑتے ہیں اور کوئی دوسری راہ تلاش کرتے ہیں۔

## ب۔ علمی کسوٹی

فرانس میں نقاد اور مورخینِ ادب کا ایک گروہ ہے جو گزشتہ صدی میں پیدا ہوا تھا، اس گروہ کے افراد کے درمیان اتفاقِ رائے کے ساتھ ساتھ اختلاف بھی ہے۔ سب لوگ اس بات پر تو متفق ہیں کہ تاریخِ ادب کو بھی علومِ سائنس کی طرح ایک علم کی حیثیت دی جانا چاہیے لیکن اس مقصد تک پہنچنے کی راہوں میں اختلاف ہے۔

ان میں سب سے پہلا نام سانت بوف (SAINTE-BEUVE) کا ہے جس کا خیال یہ ہے کہ اس جدید علم کے اصول اور قواعد، شعرا اور اُدبا کی شخصیتوں کی نفسیاتی تحلیل کی تحقیق سے اُسی طرح مستنبط ہونا چاہیے جس طرح مختلف النسل پودوں کے دارج متعین کرنے میں علماے نباتات کا طریقہ ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ شاعر اور ادیب کی نفسیات اور ان کے ذہنی اور مادّی مزاج کا غیر معمولی اثر ان کے ادبی کارناموں پر پڑتا ہے۔ اس لیے ان کی نفسیات اور ان کے مزاج کی تحقیق ایک ناگزیر امر ہے، نیز اس کا خیال ہے کہ شعرا اور اُدبا کی نفسیات اور مزاج میں باہمی اختلاف

کتنا ہی کیوں نہ ہو، آپس میں ایک مشابہت ضرور پائی جائے گی۔ ورنہ شعرا اور اُدبا فنِ شعر یا فنِ انشا پر توجہ کرنے میں ہرگز متحد نہیں ہوسکتے۔ ان حالات میں ان کی نفسیات اور مزاجی کیفیات کا مطالعہ کرنے کے بعد آپ اِس خصوصیت کا اندازہ کرسکتے ہیں جس کی بہ دولت شعرا اور اُدبا آپس میں ایک دوسرے سے نمایاں اور ممتاز نظر آتے ہیں یعنی وہ خصوصیت جو ان کی شخصیتوں کی تشکیل، اور ان کی انفرادیت کی تحدید کرتی ہو اور جس کی بہ دولت اُن عناصر کا استنباط آپ بہت آسانی کے ساتھ کرسکتے ہیں جو ان سب میں مشترک طور پر پائے جاتے ہیں یعنی وہ مشترک عناصر جن کی مدد سے آپ اپنا علمی اور ادبی قاعدۂ کلیۂ اُسی طرح اخذ کرسکتے ہیں جس طرح علما خالص علمی قواعدِ کلیہ نکالا کرتے ہیں۔

دوسرا نام ٹین (TAINE) کا ہی، وہ سانت بوف سے زرا آگے تک جاتا ہی۔ وہ اِس کی طرح شخصیتوں پر انفرادی طور پر مکمل بھروسہ نہیں کرتا۔ وہ کافی احتیاط اور کافی تردّد کے ساتھ ان شخصیتوں کو ایک حد تک قابلِ اعتنا سمجھتا ہی۔ اس کا خیال ہی کہ جب علمی اصول اور قواعدِ کلیہ میں عمومیت ہوتی ہی تو ان کو بنانے اور مرتّب کرنے میں بھی انھی اشیا پر بھروسہ کرنا چاہیے جن کے اندر عمومیت پائی جاتی ہو۔

شاعر یا ادیب کی شخصیت فی نفسہٖ ہی کیا؟ کہاں سے پیدا ہوئی؟ آپ سمجھتے ہیں کہ شاعر نے اسے خود پیدا کرلیا ہی؟ آپ کا یہ خیال ہی کہ اُس کے ادبی کارنامے یونھی وجود میں آگئے ہیں؟ دنیا میں کون چیز نئی ہی اور یونھی وجود میں آسکی ہی؟ کیا ایسا نہیں ہی کہ دُنیا کی ہر چیز حقیقت میں ایک علت کا نتیجہ اور آنے والے نتائج کی علت ہوتی ہی؟ کیا اس بارے میں مادی اور روحانی (علمی) دنیا میں

کوئی فرق ہو؟ پھر شاعر اور ادیب کو شاعر اور ادیب کے اندر تلاش کرنے کے بجائے ان عوامل و موثرات اور حالات میں اُسے تلاش کیجیے جو شاعر اور ادیب کو وجود میں لاتے ہیں اور جن کی طاقت کے آگے ہر ذی روح کو جھکنا پڑتا ہو۔

فرد کیا ہو؟ جس قوم میں وہ زندگی بسر کر رہا ہو اُس کے نتیجوں میں سے ایک نتیجہ! یا یوں کہیے کہ اُس جنس کا نتیجہ اور اثر جس میں شامل ہوکر اُس کے اخلاق عادات، ملکات اور مختلف خصوصیات کی تخلیق عمل میں آئی ہو۔

یہ اخلاق، عادات، ملکات اور خصوصیات کیا بلا ہیں؟ ان دو عظیم ترین موثروں کے نتائج اور اثر ہیں جن کی طاقت کے آگے ہر ذی روح کو جھکنا پڑتا ہو یعنی مکان ــــــ اور جو کچھ اس سے متعلق اور وابستہ ہو مثلاً آب و ہوا، محل وقوع وغیرہ ــــــ اور زمان ــــــ اور وہ مختلف واقعات جو اس کے زیر اثر وقوع پذیر ہوتے ہیں عام اس سے کہ وہ اقتصادی ہیں یا سیاسی علمی ہیں یا مذہبی۔ وہ واقعات جن کے آگے ہر چیز اپنے انقلاب اور اُلٹ پھیر میں جھکتی ہو۔ ایسی صورت میں شاعر یا ادیب اپنی جنس اور زمان و مکان کے اثرات کا ایک نتیجہ ہوا، تو دراصل ان اثرات کی تلاش اور تحقیق ہونا چاہیے۔ ادب کی تعلیم اور اس کی تاریخی تحقیق کی اصلی غرض اُنھی اثرات کی تحقیق اور تفتیش ہونا چاہیے جنھوں نے شاعر یا ادیب کو پیدا کیا ہو یا جنھوں نے شاعر اور ادیب کو ایسے ادبی کارنامے پیش کرنے پر آمادہ کیا ہو

تیسرا نام برونیتر (BRUNETIERE) کا ہو یہ اس راہ میں اپنے دونوں دوستوں سے آگے نکل گیا ہو۔ وہ یہاں تک کہتا ہو کہ ادب کے انواع اور فنون ارتقا کے نظریوں کے ماتحت ہیں۔ جیسا کہ ڈارون اور اس کے ساتھیوں کا خیال ہو۔ کیوں نہ ہو؟ جب کہ ہر وہ موجود جو ذی روح ہو فطرتاً قوانین ارتقا

اور اصولِ انقلاب کے تابع ہے اور ادب ذی روح موجودات میں سے ایک موجود ـــــ انسان ـــــ کا اثر اور نتیجہ ہے تو انسان کی طرح ان قوانین سے ادب کا متاثر ہونا بھی لازمی ہے۔

فنونِ ادب میں سے کسی ایک فن کو لے کر اگر آپ غور کریں گے تو آپ کو محسوس ہوگا کہ وہ پروان چڑھتا، کروٹیں بدلتا اور ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتا، ارتقا اور انقلاب کی منزلیں اس حد تک طے کر جاتا ہے کہ اس کی اصل اور فرع یعنی آخری شکل کے درمیان بونِ بعید اور فرقِ عظیم نظر آنے لگتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح انسان ارتقا کی منزلوں سے گزر کر اپنی اصل شکل وصورت سے موجودہ شکل وصورت میں آگیا ہے ـــــ اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے ادب کے سمجھنے کا واقعی کوئی امکان نہیں ہے۔

گویا اس صورت میں شاعر اور ادیب کی کوئی خاص اہمیت نہیں باقی رہتی بلکہ حقیقی اہمیت ان فنونِ ادبیہ کو حاصل ہوجاتی ہے جن کو شاعر اور ادیب زندگی بھر برتا کیے ہیں۔ یہ فنون کیسے پیدا ہوئے؟ کہاں سے پیدا ہوئے؟ کس طرح ارتقا کی منزلیں طے کیں، اور ارتقا کی منزلیں طے کرکے کہاں تک پہنچے؟ مثال کے طور پر منظوم ڈرامے کو لے لیجیے، نظر دوڑائیے کہ وہ یونان میں کیسے اور کہاں سے پیدا ہوا، وہ کیا مذہبی، سیاسی، ادبی اور سماجی ضرورتیں تھیں جنھوں نے اس فن کے وجود میں عمل کیا۔ پھر یہ دیکھیے کہ کس طرح اس فن نے کروٹیں بدلیں اور کس طرح اس میں ارتقا ہوا، یہاں تک کہ سوفوکل اور یبیدا اور ارستوفان کے ادبی کارناموں اور ان اشعار میں کتنا زیادہ فرق ہوگیا جو شروع شروع باکوس کے جشنوں میں جمع ہونے والے پیش کیا کرتے تھے۔ پھر اس پر نظر ڈالیے کہ کس طرح مختلف اور متباین انقلابات سے ہوتا ہوا یہ

فن سترھویں صدی عیسوی میں، فرانس میں اس منزل تک پہنچ گیا اور کس طرح اس نے ہمیشہ اس بات کی کوشش کی کہ اُس کی زندگی اُس ماحول کے مطابق اور مناسب رہے جس میں وہ زندگی گزار رہا ہے۔ اور پھر یہ ملاحظہ فرمائیے کہ اس طرح کی تبدیلی میں وہ یہاں تک پہنچ گیا کہ جب انیسویں صدی آئی تو یہ ظاہر ہوگیا کہ اب جو ماحول اُسے مل رہا ہے اُس سے مطابقت اور مناسبت پیدا نہیں کی جاسکتی تو اس فن میں ایسا انقلاب اور تبدیلی ہوئی کہ وہ ہمیشہ کے لیے ختم یا تقریباً قریب المرگ ہوگیا۔ اب ڈرامہ لکھنے والوں نے شعر کے بجائے نثر سے کام لینا شروع کردیا اور جو کچھ حصّہ اس فن کا بچ رہا اُس نے پھر اپنے زمانے اور ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کی سعی شروع کردی ...... اسی طرح ہمارا دوست اشخاص اور اُن کی خصوصیات کے بجائے فنونِ ادبیہ کی ذات سے بحث کرتا ہوا چلا جاتا ہے۔

یہ مقاصد اور نظریات جن کا اُوپر ذکر ہوا ہے نتیجہ ہیں اُس طاقت اور علمی بیداری کا جو گزشتہ صدی میں ہر چیز پر طاری تھی اور جس نے مغربی عقلوں کو جدید اور تر و تازہ بنانے کے لیے اپنی مضبوط گرفت میں لے لیا تھا، اور اُس عظیم المنفعت پھل کا جو اپنے ساتھ اتنے زیادہ اختراعات رکھتا تھا جنھوں نے انسانی زندگی میں ایسا عظیم الشّان تغیّر پیدا کردیا جو بہت حد تک پایۂ تکمیل کو پہنچ جانے والا ہے۔ لوگ علم کے اُوپر فریفتہ ہوگئے اور ہر اُس چیز سے یا تو بیزار ہوگئے یا بیزار ہو چلے تھے جس کے اُوپر علمی رنگ نہ چڑھا ہو۔ ادب، فلسفے اور تاریخ کے لیے دوبارہ زندہ ہونے اور اپنی زندگی اور اُس ماحول کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کے سوا کوئی چارہ ہی نہیں تھا، جس ماحول میں یہ زندگی بسر کر رہے تھے۔ غرض فلسفے، ادب اور تاریخ کو علمی رنگ میں رنگ جانا

چڑھا۔ روجوسٹ کومت نے فلسفے کو لے کر مشہور اختراعی علمی رنگ میں رنگ دیا۔ تاریخ کو اس کے ماننے والوں نے شروع شروع ایک قسم کے فلسفے کی راہ دکھائی اس کے بعد ایک قسم کے علم کی۔ آج بھی اور آج کے بعد کل بھی، ان لوگوں کی یہی کوشش ہو کہ اپنی تاریخ کو دوسرے علوم کی طرح ایک علم ثابت کردیں۔

رہ گیا ادب کا معاملہ تو اس کو تینوں مذکورۂ بالا اصحاب نے علمی رنگ کی طرف لے جانے میں پیش قدمی کی، اور اُسے اُس رنگ میں رنگ دینا چاہا، مگر کیا وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوگئے؟ نہیں! ہرگز نہیں! نہ وہ کامیاب ہوئے اور نہ کامیاب ہوسکتے ہیں۔ کسی اور وجہ سے نہیں، صرف اُس ایک وجہ سے جو ہم شروع میں بیان کرچکے ہیں، یعنی تاریخِ ادب کسی طرح بھی محض موضوعی نہیں بن سکتی۔ وہ غیر معمولی طور پر اور پوری قوت کے ساتھ ذوق سے متاثر ہے، وہ بھی پہلے انفرادی ذوق سے اور بعد کو مذاقِ عام سے۔

آپ اُن قیمتی کارناموں کو پڑھ سکتے ہیں جو سانت بوف نے ہمارے لیے چھوڑے ہیں۔ آپ کو محسوس ہوگا کہ آپ وہ ادبی شاہکار پڑھ رہے ہیں جو فنی اعتبار سے بہت قیمتی ہیں۔ اُن میں آپ کو دلچسپی ہو، لذت ملے گی جو موسیہ، لامارٹین، فینی اور ان اشخاص کے کارناموں میں ملتی ہو جن سانت بوف نے اخذ لیا ہو۔ ان فنی شاہکاروں کو پڑھتے وقت آپ کو اُس قسم کی "علمی لذت" سے سابقہ نہیں پڑے گا جو بدمزگی اور لغویت سے خالی نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ سانت بوف باوجود ارادے کے عالم نہ بن سکا اور اصول و قواعد مستنبط نہ کرسکا۔ وہ اپنی شخصیت کو باوجود کوشش کے مٹا نہ سکا اور نہ اُس کے اثر کو دبا سکا۔ جو کچھ اُس نے لکھا ہو اُسے ملاحظہ فرمائیے۔ اُسے سنیے اور اُس کے بارے میں تبادلۂ خیال کیجیے۔ آپ اُس کے جذبات، خواہشات اور میلانات

کا، بغیر دقت اور مشقت کے، پتا چلا سکتے ہیں۔ آپ یہ معلوم کرسکتے ہیں کہ یہاں پر وہ جذبۂ محبت سے متاثر ہے اور اس جگہ بغض و حسد سے۔ لیکن کیا آپ کے خیال میں نیوٹن، ڈارون، اور پاستور وغیرہ کی شخصیتوں کا اندازہ اُن کے علمی کارناموں سے اُسی طرح لگانے میں کامیاب ہوسکتے ہیں جس طرح سانت بوف کی شخصیت کا اندازہ اس کے ادبی کارناموں اور شاہ کاروں سے لگا لیتے ہیں؟ کبھی نہیں! اس لیے کہ وہ لوگ عالم تھے اور یہ ادیب۔ علم اور چیز ہے اور ادب اور چیز۔

غرض ایسی کوئی صورت نہیں ہوسکتی کہ مورخِ ادبی، اپنی شخصیت اور اپنے ذوق کو تاریخ ادب سے الگ کرے اور اکیلی یہی چیز تاریخ ادب کے علم بن جانے کے درمیان حائل ہونے کے لیے کافی ہے۔

فرض کرلیجیے کہ یہ ممکن ہے کہ مورخِ ادبی اپنے ذوق اور اپنی شخصیت کو الگ کرے اور ادیبوں کے کارناموں سے اُسی طرح برتاؤ کرے جس طرح کیمسٹری کا طالب علم اپنی تجربے گاہ میں کیمیاوی عناصر کے ساتھ برتاؤ کرتا ہے تو اس حرکت کا سب سے پہلا نتیجہ یہ ہوگا کہ تاریخ ادب ایک کھوکھلی اور قابلِ نفرت چیز ہوکر رہ جائے گی۔ اُس کے اور ادبِ انشائی کے درمیان جو نازک رشتہ ہے وہ یک سر ٹوٹ کر رہ جائے گا، اور تاریخِ ادب اتنی خشک ہوکر رہ جائے گی کہ لوگوں کو ادبِ انشائی کی طرف رغبت دلانے اور اس کا ذوق پیدا کرنے میں ناکام ثابت ہوگی۔ بلکہ تاریخِ ادب اس قدر خشک ہوجائے گی کہ لوگ اُسی کے پڑھنے کی طرف راغب نہیں ہوں گے۔ کوئی ایسا تعلیم یافتہ اور روشن خیال آپ کی نظر سے گزرا ہے جو کیمسٹری، فزیالوجی یا جیالوجی کی کتابوں کا مطالعہ اس مقصد سے کرتا ہو کہ وہ اپنا وقت صرف کرکے اور محنت سے کام لے کر اپنے علم میں اضافہ کرے گا؟

تو تاریخِ ادب، کیمسٹری، فزیالوجی اور جیالوجی کی ایک قسم بن جائے گی جس پر صرف مخصوص لوگ، توجہ کر سکیں گے، جو ادب کو اپنا موضوع بنائے ہوئے ہیں۔ تعلیم یافتہ اور روشن خیال طبقہ اُس سے گریز کرنے لگے گا۔ اس احتمال کا وقوع پذیر ہونا بہت آسان ہے اگر تاریخ ادب نے اُس تنگی سے استفادہ شروع کر دیا جس کی طرف، اس کے علم بن جانے کی خواہش اُسے مجبور کر رہی ہے۔ اور ادبی کارناموں اور ادبی نتائج کی اس طرح تشریح شروع کر دی اور اس طرح اُس سے اُصول مرتب کرنا شروع کر دیے جس طرح علوم طبعیات طبیعی نتائج و ظواہر کی تشریح اور اُن سے استخراج اصول کا کام کیا کرتے ہیں۔

مگر تاریخ ادب اس طرح کی کوئی قابلِ قدر چیز پیش کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ جب کبھی ماحول، زمان اور جنس کی گفتگو آئے گی یا جب کبھی فنون ادبیہ کے ارتقا اور نشو ونما کی بحث ہوگی تو تاریخ ادب کو اپنے سامنے ایسی گتھی نظر آئے گی جو سلجھ نہ سکے گی اور نہ تاریخِ ادب اُسے سلجھانے میں کامیاب ہو سکے گی۔ وہ گتھی ہے ادیب یا شاعر کی انفرادی ذہنیت، اور اُس ذہنیت اور اُس کے ادبی کارناموں کے درمیان ربط و تعلق کا اظہار۔

انفرادی ذہنیت ہے کیا؟ وکٹر ہیگو، وکٹر ہیگو کیسے بنا اور ایسے بہترین ادبی کارنامے اُس نے کیوں چھوڑے؟ زمانے کی یہ دولت؟ زمانے نے دوسرے فرزندانِ فرانس کو چھوڑ کر وکٹر ہیگو کی شخصیت ہی کو کیوں منتخب کیا؟ سوسائٹی کی یہ دولت؟ دوسرے فرانس کے باشندوں کو چھوڑ کر سوسائٹی نے وکٹر ہیگو ہی کا انتخاب کیوں کیا؟ جنس اس کا باعث ہوئی؟ جنس کی تمام خصوصیتیں کامل یا قریب قریب کامل طور پر وکٹر ہیگو ہی کی شخصیت میں

کیوں ظاہر ہوئیں۔ اُن بہت سے دوسرے اشخاص میں جو اُس سے زیادہ طاقت ور طریقے سے اپنی جنس کی نمایندگی کرتے تھے کیوں نہیں ظاہر ہوئیں؟ مختصر طور پر یوں کہ لیجیے کہ تاریخِ ادب، عِلم بن کر کسی ادیب کی مہارت کی تشریح سے کہ وہ کیوں اتنا ماہر ہوا ہمیشہ عاجز رہے گی، کبھی کام یاب نہ ہو سکے گی۔ وہ دوسرے ہی علوم ہوں گے جو اس کی وجہ تلاش کریں گے اور اس تلاش میں کبھی کام یاب ہوں گے اور کبھی ناکام۔

تاریخِ ادب مفید عِلم نہیں بن سکے گی، جب تک دوسرے علوم ہمارا کے عقدے کو ہمارے لیے حل نہ کردیں اور جب تک صحیح علمی طریقے سے ادبی تاریخ ہمارے سامنے ادیب کی انفرادی ذہنیت اور اُس کے ادبی کارنامے اور اُس ذہنیت کے درمیان جو ربط و تعلّق ہے اس کی تفسیر نہیں کرتی اور جب تک ادبی تاریخ ادیب کی شخصیت اور اُس کے ذوق کی بحث سے اپنا دامن نہیں بچاتی وہ عِلم نہیں بن سکے گی —— اور واقعہ یہ ہے کہ مَیں ابھی تک سمجھ ہی نہیں سکا ہوں کہ آخر وہ عِلم بننے پر اس قدر حریص ہی کیوں ہے۔

بہ ہر حال کچھ بھی کیوں نہ ہو ہم اس 'علمی طریقے' سے بھی اُسی طرح عدول کرنے پر مجبور ہیں جس طرح 'سیاسی طریقے' سے عدول کر چکے ہیں۔ ہمیں کوئی دُوسرا طریقہ اور راستہ تلاش کرنا پڑے گا۔

## ج۔ ادبی کسوٹی

مَیں نہیں سمجھتا کہ ابھی تک آپ نے اس تیسرے طریقے کا بہ خوبی اندازہ نہ کرلیا ہوگا جسے ہم منتخب کرنا چاہتے ہیں اور جس کو ہم عربی ادب اور

اس کی تاریخ کی تحقیق کا ذریعہ بنانے والے ہیں، گزشتہ فصلوں میں جو کچھ میں نے کہا ہے اس سے اس طریقے اور مسلک کا نہ صرف آپ نے اندازہ کرلیا ہوگا بلکہ کسی حد تک اس سے روشناس بھی ہو گئے ہوں گے۔

ہم نہ یہ چاہتے ہیں کہ تاریخ ادب پورا کا پورا علم ہو کر رہ جائے اس وجہ سے کہ ایسی صورت میں تاریخ ادب، مولف کی شخصیت اور اس کے ذوق سے محروم ہو کر کھوکھلی اور بے نتیجہ ہو جانے پر مجبور ہو جائے گی درآں حالیکہ ہم سب سے زیادہ جس بات پر حریص ہیں وہ یہ ہے کہ تاریخ ادب نرمی، شادابی اور سبک سیری میں اس منزل پر ہو کہ ایک طرف لوگوں میں ادب کو محبوب بنائے اور دوسری طرف ادبی ظواہر و نتائج کی تشریح اور ان کے باہمی ربط کا اظہار کرسکے۔

اور نہ ہم یہ چاہتے ہیں کہ تاریخ ادب پورا کا پورا فن ہو جائے اس لیے کہ یہ صورت تاریخ ادب میں ایسی دو چیزوں کی شمولیت میں رکاوٹ پیدا کرے گی جن کے بغیر تاریخ ادب کا وجود محال ہے۔

ان میں سے ایک چیز ہے: میانہ روی۔ ایسے مورخ ادبی کے بارے میں آپ کیا رائے دیں گے جو شعرا اور ادبا کا مطالعہ تو کرتا ہے مگر اس مطالعے میں اور ان نتائج میں جو اس سلسلے میں اس کا ذہن اخذ کرتا ہے وہ صرف اپنے ذوق، اپنے رجحان اور اپنی خواہش کے ذریعے متاثر ہوتا ہے!

آپ کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص جو اکیلے اپنے ذوق کو تمام لوگوں کے مذاق کا معیار بنا لے، جو صرف اپنے رجحان کو دوسروں کے رجحانات کے مٹانے کا ذریعہ قرار دے لے اور جو صرف اپنی شخصیت کو تمام دوسری شخصیتوں کے فنا کر ڈالنے کا وسیلہ سمجھ لے، کسی ادیب سے بھی مطمئن ہو سکے گا؟

آپ خیال کر سکتے ہیں کہ اس قسم کا کوئی ادبی مورخ اپنی ذات کے

علاوہ کوئی اور نتیجہ اور اپنی صورت کے علاوہ کوئی دوسری صورت پیش کرسکتا ہے؟

میں یہ چاہتا ہوں کہ تاریخِ ادب میں مورخ کا ذوق اور اس کی شخصیت کا اظہار ضرور ہو، لیکن میں یہ بھی چاہتا ہوں کہ اُس کے ذوق اور شخصیت کے پہلو بہ پہلو دوسرے ذوق اور دوسری شخصیتیں بھی یعنی ادیب اور شاعر کی شخصیتیں اور ان کا ذوق بھی ظاہر اور نمایاں ہو ـــــ بلکہ میں یہ چاہتا ہوں کہ یہ شخصیتیں اور ان کا ذوق مورخ کی شخصیت اور اُس کے ذوق سے پہلے نمایاں ہوں۔ تاریخِ ادب میں میں مورخ کی شخصیت کو صرف دور سے دیکھنا چاہتا ہوں، میں نہیں چاہتا کہ مورخ اپنی کتاب میں ایک خاص لطافت اور ایک ادائے پردہ نشینی کے علاوہ کسی اور شکل میں ظاہر ہو، ورنہ میں اس کتاب سے بیزار ہو جاؤں گا اور اُسے چھوڑ دوں گا اور یہ سمجھوں گا کہ مورخ اُس چیز کی طرف جبراً مجھے گھسیٹ رہا ہے جسے وہ خود پسند کرتا ہے نہ کہ اُس چیز کی طرف جو مجھے بھی محبوب ہے، اور اگر اس سلسلے میں مجبور کیا گیا تو شاید سب سے زیادہ قابلِ نفرت چیز میرے لیے علم ہی ہو جائے گا۔

دوسری چیز 'نتیجہ خیز ہونا' ہے۔ جس طرح خالص علم ہونے کی کوشش میں تاریخِ ادب پر خشک سالی اور بانجھ پن کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اس لیے کہ وہ ایک قسم کی تکلیفِ مالایطاق میں مبتلا ہو جاتی ہے، اُسی طرح بے لطف اور بے نتیجہ (خشک اور بانجھ) ہو جانے پر مجبور ہو جاتی ہے جب وہ 'فن' رہنے پر اکتفا کرنے لگتی ہے۔ اس لیے کہ وہ اپنے کو ایک ایسی ناقص چیز کی طرف جانے پر مجبور کرتی ہے جس سے میرا عقیدہ ہے کہ اگر وہ بچنا چاہے تو بچ سکتی ہے۔ ایسی تاریخ سے کیا نفع پہنچ سکتا ہے جس کا لکھنے والا اپنے

رجحان اور اپنی خواہش سے الگ ہوکر تحقیق اور جستجو کا فرض نہیں ادا کرسکتا۔ اور جب کسی ادیب یا شاعر کا ذکر کرے تو بار بار اپنی شکل اپنا ذوق اور اپنا رجحان پیش کرے۔

غرض تاریخِ ادب کو علم میں غرق ہوجانے سے اُسی طرح پرہیز کرنا چاہیے جس طرح فن میں ڈوب جانے سے، اور ان دونوں سِروں کے درمیان اپنے لیے ایک درمیانی راستہ بنا لینا چاہیے۔ اس تفصیل کے باوجود میں محسوس کرتا ہوں کہ مسئلۂ زیرِ بحث کی تھوڑی بہت وضاحت اور ضروری ہے۔

سب سے پہلے ہم کو یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ مورخِ ادبی بعض ایسے 'خالص علوم' سے مستغنی نہیں ہوسکتا ہے جن میں فن کا ذرا سا بھی شائبہ نہیں پایا جاتا۔ وہ اِن 'علومِ محض' پر عبور حاصل کرنے اور اُن سے بہ خوبی مستفید ہونے پر مجبور ہے۔ مثلاً وہ مجبور ہے کہ زبان (لغت) کی پرکھ میں غیر معمولی بصیرت رکھتا ہو۔ میں کسی ایسے ادبی مورخ کو سوچ بھی نہیں سکتا جو ادبی زبان پر عبور نہ رکھتے ہوئے بھی مورخ بننے کا ارادہ رکھتا ہو۔ زبان پر عبور فن نہیں ہے اور نہ شخصی ذوق اور ذاتی خواہش کا اس میں کوئی دخل ہے۔ وہ ایک علم ہے جس کے اصول، قوانین اور طریقۂ کار سب متعین ہیں —— وہ مجبور ہے کہ علومِ نحو، صرف، بیان اور تاریخ پر عبور حاصل کرے اور اِن تمام علوم پر خاص قسم کا عبور رکھتا ہو۔ وہ مجبور ہے کہ ادبی تحقیق و جستجو کے طریقوں پر بھی عبور رکھتا ہو تاکہ اُسے معلوم ہوسکے کہ کس طرح کوئی ادبی عبارت ڈھونڈ کر نکالی جاتی ہے اور ڈھونڈ نکالنے کے بعد کس طرح اسے پڑھا جاتا ہے اور کس طرح اُسے محقق اور منضبط کیا جاتا ہے، اور جب ان امور سے فارغ ہوجائے گا تو گویا وہ مسلح ہونے کے کام سے فارغ ہوگیا اور اب عمل کی اس منزل پر پہنچ گیا

ہی جو خالص ادبی ہو اور جس میں اس کا ذوق ظاہر اور اس کی شخصیت نمایاں ہوسکتی ہو۔

مَیں ابونواس کی شاعری کی تحقیق اور اس کا مطالعہ کرنا چاہتا ہوں، سب سے پہلے میرا یہ فرض ہوگا کہ اُس کے اشعار تلاش کروں اِس قسم کی باقاعدہ تلاش کے قواعد اور اصول متعین ہیں۔ اشعار تلاش کرنے کے بعد میرا کام ہوگا کہ انھیں پڑھوں اُن کے اصل الفاظ اور اصل عبارت کا پتا چلاؤں، اور اُن تمام نسخوں کے درمیان جن میں یہ اشعار پائے جاتے ہیں دقیق علمی مقابلہ کروں اور جب مختلف نسخوں اور متعدد عبارتوں میں سے ایک عبارت اپنی تحقیق اور انتخاب کے بعد نکال لوں گا تو پھر مجھے اُس عبارت کو اس طرح پڑھنا ہوگا جس طرح ایک جستجو اور کرید نے والا پڑھتا ہو، جس کا مقصد یہ ہوتا ہو کہ اُسے سمجھے، اُس کا تجزیہ اور تشریح کرے اور شعر میں جو لغوی، نحوی یا بیانی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں اُن کو ڈھونڈ نکالے۔ جب مَیں ان سب کاموں سے فارغ ہو جاؤں گا تو گویا مَیں نے اصل عبارت ڈھونڈ نکالی۔ اُس کی تحقیق کرلی، اس کی تشریح کرچکا، اور اُس کے خصوصیات اور امتیازات جمع کرلیے اس سلسلے میں اُن مختلف علوم سے مَیں نے مدد حاصل کی جن کو ایک اجنبی لفظ (LERUDITION) جمع کرتا ہو۔ مجھے نہیں معلوم کہ عربی میں اس کا کس طرح ترجمہ کروں۔ اس جگہ مورّخ ادبی کی طرح میرے عمل کی خالص علمی قسم کی تکمیل ہوجاتی ہو۔ اور یہیں سے فنّی قسم کی ابتدا ہوتی ہو جس میں حتی الامکان میں کوشش کرتا ہوں کہ اپنی شخصیت کی تاثیر کو خفیف تر بناؤں، لیکن جس میں میرا ارادہ ہو یا نہ ہو، مَیں اپنے ذوق پر بھروسہ ضرور کرتا ہوں۔ یہی قسم ہو جس کا نام ہو نقد۔

خواہ میں کتنا ہی بڑا عالم بننے کی کوشش کیوں نہ کروں، خواہ میں کتنا ہی "موضوعی" — اگر یہ تعبیر صحیح ہو — کیوں نہ بن جاؤں۔ ابو نواس کے کسی قصیدے کی اُس وقت تک تحسین اور تعریف نہیں کرسکتا جب تک وہ میرے نفس کے لیے موزوں اور میرے جذبات اور خواہشات کے موافق نہ ہو اور میری فطرت پر گراں اور میرے مخصوص مزاج کے لیے باعثِ نفرت نہ ہو۔

میں اس وقت عالم ہوں جب آپ کے لیے کسی عبارت کو ڈھونڈ کر اس کی لغوی اور نحوی اعتبار سے تشریح کر رہا ہوں اور آپ کو بتا رہا ہوں کہ یہ عبارت اس وجہ سے صحیح ہے یا اِس اِس وجہ سے غلط ہے لیکن اس وقت میں عالم ہرگز نہ ہوں گا جب میں اس عبارت کی فنی خوبیوں کی طرف آپ کی رہنمائی کر رہا ہوں گا اس وقت آپ پر ہرگز یہ ضروری نہ ہوگا کہ جو کچھ میں کہ رہا ہوں اُسے قبول کر لیجیے اور نہ یہ مناسب ہوگا کہ اُسے رد ہی کر دیجیے بلکہ مناسب ترین بات یہ ہوگی کہ آپ اس معاملے میں غور سے کام لیں اگر میری بات آپ کی مرضی کے مطابق ہے تو مان لیجیے اور مطابق نہیں ہے تو یہ آپ کا ذاتی ذوق ہے۔

آپ نے اندازہ کیا ہوگا کہ تاریخِ ادب طبعًا دو حصوں میں بٹی ہوئی ہے (۱) علمی اور (۲) فنی لیکن یہ دونوں قسمیں آپس میں متمایز نہیں ہیں۔ ادبی تاریخ کی کتابوں میں ایک کتاب بھی ایسی نہیں ہے جو اس طرح دو حصوں میں بٹی ہوئی ہو۔ بلکہ حقیقتِ واقعہ یہ ہے کہ "علمی قسم" ہی اکثر و بیشتر مستقل صورت اختیار کر گئی ہے اور ایک مخصوص گروہ علما کا انھی علوم کی تحقیق اور ان کے بارے میں کتابوں کی تدوین میں منفرد اور مخصوص ہو گیا ہے۔ بعض لوگ ان مخصوص موضوعات پر جو بہ ظاہر کم زور اور بالکل ناقابلِ توجہ ہیں اپنی ایسی توجہ منعطف کر چکے ہیں کہ بس اُنھی کو اپنا موضوعِ بحث بنا لیا اور ان پر مفید کتابیں تصنیف کیں۔

ایک نئے قلمی نسخوں کی تلاش ان کی تعریف و تفصیل، اُن کی تحقیق
اور ان کی تنقید خالص مادّی نقطۂ نظر سے کرتے ہوئے روشنائی، کاغذ اور تحریر
کی خصوصیات سے بحث کی، ان نسخوں پر کس قسم کے حاشیے ہیں؟ اُن کے
اوپر کیا کیا حادثے گزر چکے ہیں؟ کن کن کتب خانوں میں اور کس کس کی ملکیت
میں یہ نسخے رہ چکے ہیں؟ دوسرا ادبی عبارتوں میں سے کسی خاص عبارت پر
خالص نحوی نقطۂ نظر سے توجہ کرتے ہوئے یہ پہلو سامنے لاتا ہے کہ یہ عبارت
زبان کے جس دور کی پیداوار کہی جاتی ہے اُس سے کہاں تک مطابق ہے یا بالکل
مطابق نہیں ہے؟ اس عبارت کے مصنف کو زبان سے کس حد تک واقفیت
ہے اور کہاں تک اُسے عبور حاصل ہے؟ دوسری زبانوں کا مصنف کی زبان
پر اثرانداز ہونے کا کس حد تک امکان نکلتا ہے؟ اسی قسم کے اور بہت سے
سوالات زیر بحث لائے جاتے ہیں۔ تیسرا ادیب، شاعر یا عالم کی شخصیت پر
بحث کرنے کا فرض انجام دیتے ہوئے مختلف راستے اختیار کرتا ہے۔ اپنے
ادیب، شاعر اور عالم کو پہلے اُن ادبی کارناموں میں تلاش کرتا ہے جو خود انھوں
نے بطور ترکہ چھوڑے ہیں پھر اُن کے معاصرین کے ادبی کارناموں میں
انھیں تلاش کرتا ہے۔ پھر اُن لوگوں کے کارناموں میں انھیں ڈھونڈتا ہے جو
بعد میں آنے والے دور کی پیداوار ہیں۔ بلکہ کبھی کبھی ان لوگوں کے ادبی کارناموں
میں بھی اپنے شاعر یا ادیب یا عالم کو تلاش کرتا ہے جو اُن سے پہلے گزر چکے ہیں۔
اور جنھوں نے اس شاعر یا ادیب کے لیے راستہ صاف کیا ہے اور اُن مختلف
اور متعدد موثرات کو فراہم کر دیا ہے جن سے اس شاعر یا ادیب کا مزاج اور
فطرت کی تعمیر عمل میں آئی ہے۔ اس کے بعد بحث کرنے والا شاعر یا ادیب اور
اُس کے دور، ماحول اور جنس کے درمیان باہمی رشتے کی تحقیق میں اور شاعر

اور موثراتِ مختلفہ کے درمیان اثرپزیری کے باہمی تناسب کی تحقیق میں اپنی جدوجہد صرف کر دیتا ہو۔ اِس قسم کی خالص علمی بحث کی مثالیں اتنی زیادہ ہیں کہ ان کا حصر و احصا آسان نہیں ہو، یہی درخشاں علامت ہو اہلِ زبان اور ادب و تاریخ ادب سے بحث کرنے والوں کی کوشش اور جدوجہد کی۔ اسی جدوجہد کی بنا پر جو دراصل شاداب اور منفعت بخش ہو اور اکثر اوقات جس کا وہ لوگ مذاق بھی اُڑاتے ہیں جو اُن کوششوں پر فریفتہ ہیں جن کا فائدہ فوری ظاہر ہوجاتا ہو یا جو حجم اور ضخامت میں فوقیت رکھتی ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ صحیح ادبی تاریخ کی عمارت قائم ہوسکتی ہو۔

فرض کیجیے ایک فرانسیسی عالم فرانسیسی ادب پر ایک ایسی کتاب لکھنا چاہتا جو علمی اور فنی بحثوں کی تمام شرطوں کو پورا کرتی ہو تو وہ اپنے مقصد میں ہرگز کام یاب نہ ہوسکتا اگرچہ وہ اپنی پوری زندگی بے تکلف اس مقصد کے حصول میں خرچ کر دیتا اگر ان غریب علما نے جن کا اوپر میں نے ذکر کیا ہو، اُس کے لیے بحث کا راستہ صاف نہ کردیا ہوتا اور اُس کے سامنے اُس مشکل مگر مفید تحقیق اور تلاش کے قیمتی خلاصے نہ پیش کردیے ہوتے جن کے ذریعے سے اِن علما نے فرانسیسی ادب کی زندگی کے تمام گوشوں کو، مختلف دوروں، متعدد زمانوں اور مختلف موضوعات کے اعتبار سے گھیر لیا ہو۔ ایک نے اپنی زندگی شاعر کی شخصیت کی تحقیق کے لیے وقف کردی دوسرے نے ان ادبی شاہکاروں کے لیے جو شاعر نے بطورِ ترکہ چھوڑے ہیں۔ تیسرے نے اِن ادبی شاہ کاروں کی تلاش اور جستجو کے لیے اسی طرح آخر تک سلسلے وار۔ مثال کے طور پر آپ فرانس کے ادبی رسالوں کو دیکھیے، عام اس سے کہ وہ روشن خیال عوام کے لیے شائع ہوتے ہوں جیسے 'پیرس میگزین' یا 'فرنچ میگزین'

وغیرہ یا خاص کر طبقۂ علما کے لیے جیسے "علما کا رسالہ" وغیرہ آپ کو اندازہ ہوگا کہ علمائے متقدمین نے تاریخ ادب کی "خالص علمی قسم" پر کس قدر اپنی کوششیں صرف کی ہیں۔

غرض یہ "علمی قسم" اپنی ذاتی حیثیت سے مستقل شکل اختیار کر چکی ہے اور علما نے اس کی کافی خدمت کی ہے! مورخ ادبی اس سے مستفید ہو سکتا ہے اور اس میں اپنی خالص علمی اور خالص فنی کوششوں کا اور اضافہ کر سکتا ہے۔ ان تمام کوششوں کے بعد اس کی کتاب میں وہ صحیح مزاج تکمیل پا جاتا ہے جس کو ہم تاریخ ادب کے نام سے یاد کرتے ہیں اور جس کے پڑھتے وقت ایک ساتھ ہمیں دماغی فرحت اور شعوری اور وجدانی لذت محسوس ہوتی ہے۔

---

## ۸۔ عربی ادب کی تاریخ کب وجود میں آئے گی؟

اس بحث سے آپ کو صاف صاف معلوم ہو گیا ہوگا کہ تاریخ ادب' جو نہ محض علم ہے اور نہ محض فن، اس قدر آسان اور سہل نہیں ہے جتنا کہ وہ لوگ گمان کرتے رہتے ہیں جو تاریخ ادب کے عام اور خاص موضوعوں پر کتابیں تصنیف کرنے کے شوق میں مرے مٹتے ہیں اور کوشش کرتے رہتے ہیں کہ دوسروں سے آگے بڑھ جائیں یا دوسروں کو نیچا دکھادیں۔

تاریخ ادب، علاوہ اس کے کہ وہ ایسی طاقت ور شخصیت کی محتاج ہے جو ایک طرف ادبی ذوق کی بڑی مقدار کی حامل ہو اور دوسری طرف ان ادبی علوم سے جن کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں بخوبی واقفیت رکھتی ہو، اور چیزوں کی بھی محتاج ہے جو اس کے لیے بہت زیادہ ضروری ہیں۔ یعنی یہی لاتعداد متفرق

علمی کوششیں جو تاریخِ ادب کے لیے ابتدائی مواد ——— اگر یہ تعبیر صحیح ہو
فراہم کرتی ہیں ——— یعنی تاریخِ ادب محتاج ہو ایسے افراد کی جو ادبی عبارتیں
(قدیم ادبی نسخے) ڈھونڈ کر نکالیں اُن کی تحقیق کریں اُن کی تشریح کریں اور
اُن کو اس قابل بنائیں کہ وہ پڑھی اور سمجھی جاسکیں۔ اور تاریخِ ادب ان افراد
کی محتاج ہو جو اِن مختلف علومِ لغت، نحو، صرف اور بیان کی ضرورت پوری
کرسکیں چوں کہ مورّخِ ادبی تنہا یہ پورا بوجھ کیا اس کا آدھا بھی نہیں اُٹھا سکتا ہو
اس لیے لازمی ہو کہ اُس سے پہلے وہ غریب اور خاک سار مزدور اس بوجھ کو
اُٹھائیں جو اپنی زندگیاں کتب خانوں کی نذر کردیتے ہیں، اور جو اُس دن سب
سے زیادہ خوش قسمت اپنے کو سمجھتے ہیں جب وہ کسی نئی عبارت کی (مسودے کی)
تلاش یا اُس کی تحقیق یا اُس کے فہم کے سلسلے میں کامیابی حاصل کرلیتے ہیں۔

اس جگہ ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ ابھی تک ایسی صحیح ادبی تصنیف پیش
کرنے کا وقت نہیں آیا ہو جو ہمارے عربی ادب کے علمی اور فنّی مباحث پر
حاوی ہو۔ اس لیے کہ اس سلسلے میں ابھی تک "منتشر کوششیں" صرف
نہیں کی گئی ہیں اور اس لیے کہ ابھی تک اِن "مختلف علوم" کو صحیح علمی
طور پر جانا ہی نہیں گیا ہو۔

آپ کیسے عربی ادب کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کرسکتے ہیں درآں حالے کہ
آپ نے ابھی تک بہت سی جاہلیت اور اسلام کی قدیم ادبی عبارتوں یا نسخوں
کو نہ تو ڈھونڈا ہو اور نہ اُن کی تشریح اور تحقیق کی ہو؟

آپ کیسے عربی ادب کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کرسکتے ہیں درآں حالے کہ
عربی زبان کے فہم و ادراک کے بارے میں اُس طرح کی کوئی کتاب ابھی
تک مرتب نہیں ہوئی ہو جس طرح دوسری قدیم اور جدید زبانوں کے اصول

مرتب ہو چکے ہیں اور نہ عربی زبان کی نحو اور صرف اُس طور پر مرتب ہوئی ہی جس طرح دوسری نئی اور پرانی زبانوں کی نحو اور صرف مرتب ہو چکی ہی، آج تک علمی بحث اور جستجو کرنے والوں نے کسی ایسی تاریخی لغت کی ضرورت کو محسوس تک نہیں کیا ہی جو صحیح ادبی عبارتوں کی روشنی میں آپ کے سامنے الفاظ کے ان انقلابات کو ظاہر کرسکے جو ان الفاظ کے مختلف معنوں پر دلالت کرنے کے سلسلے میں ہوئے ہیں تاکہ آپ ادبی عبارتوں کو صحیح طور پر اُسی مفہوم کے ساتھ سمجھ سکیں جس مفہوم میں اُن کے پیش کرنے والوں نے وہ پیش کی تھیں نہ کہ اُس مفہوم میں جو موجودہ لغت کی معجمیں مرکب کتابوں کی روشنی میں ان عبارتوں سے سمجھا جاتا ہی اور جن پر اپنی ادبی تحقیق کے سلسلے میں آپ بھروسہ کیا کرتے ہیں؟ نیز آپ عربی ادب کی تاریخ لکھنے کا قصد کس طرح کرسکتے ہیں در آں حالیکہ اُدبا و شعرا اور علما کی شخصیتیں آج تک ہمارے لیے بالکل غیر معروف یا قریب قریب مجہول و غیر معروف ہیں۔ ہمیں اُن کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں معلوم ہی جو 'کتاب الاغانی' یا تذکروں اور طبقات کی دوسری کتابوں نے جمع کر دیا ہی۔؟

ہاں، عربی ادب کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کیسے تکمیل پاسکتا ہی حال آں کہ عرب کی سیاسی اور علمی تاریخ ابھی تک مرتب نہیں ہوسکی ہی، عرب کی فنی تاریخ ابھی تک گم نامی میں پڑی ہوئی ہی۔ مذاہب کی تاریخ 'کتاب الملل والنحل' اور اسی قسم کی دوسری کتابوں سے آگے نہیں بڑھ سکی ہی اور اُن بہت سے اسلامی فرقوں کا ادب جو عربی زبان بولنے لگے تھے آج تک بالکل یا قریب قریب بالکل پوشیدہ ہی؟ اس سلسلے میں ہم کوئی استثنا نہیں کرتے سوائے اُن لوگوں کے جو شام، عراق اور حجاز میں اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں تھے۔

ان تمام باتوں کی باقاعدہ علمی تحقیق ہونا ضروری ہے۔ علما کو آپس میں تقسیم کار کرکے ان فرائض کو انجام دینا چاہیے۔ جب یہ کوششیں بارآور ہوجائیں گی اس وقت مورّخ ادبی کو ان کی روشنی میں ٹھوس اور مفید تاریخ لکھنا آسان ہوسکے گا۔

مورّخ ادبی ان کوششوں کا خلاصہ کرکے طلبا اور تعلیم یافتہ طبقے کے لیے ایسی ادبی صورتیں پیش کرسکے گا جو اُن کو ادب کا شوق دلائیں گی۔ ادب میں اُن کے لیے دل چسپی کا سامان پیدا کریں گی اور انھیں ادب کے مطالعے اور تحقیق پر آمادہ کریں گی۔

جب تک یہ کوششیں صرف نہیں کی جاتیں اور جب تک یہ متفرق اور متعدد نتائج علمیہ اخذ نہیں کیے جاتے اس وقت تک جو شخص بھی یہ خیال ظاہر کرے کہ وہ عربی ادب کی تاریخ ـــــ اس لفظ کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے ـــ مرتب کررہا ہے اُس کو آپ ہرگز تسلیم نہ کیجیے۔ اس جگہ تاریخ کے لفظ کو ہم اُسی معنی میں استعمال کررہے ہیں جس معنی میں دوسرے لوگ (HISTOIRE) کا لفظ استعمال کیا کرتے ہیں۔

اس لفظ کے اصلی معنی وصف کے ہیں۔ وصف کا وہی مطلب ہے جو ارسطو نے اپنی کتاب 'تاریخ الحیوان' کی تصنیف کے وقت سمجھا تھا، تو تاریخ ادب کے معنی ہوئے ادب کی تعریف اور تفصیل علمی انداز سے (بعض اعتبارات سے) جس طرح تاریخ طبیعی کا مطلب ہے طبیعی موجودات کی علمی تعریف۔

تو جو شخص کسی چیز کی سچی علمی اور فنّی تعریف کرنا چاہتا ہے جس سے ہمارے ذہن میں ایک مشابہ اور اُس سے ملتی جُلتی تصویر پیدا ہوسکے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ شخص اُس چیز سے واقفیت رکھتا ہو جس کی وہ تعریف کررہا ہے۔ ایسے شخص

کو آپ کیا سمجھیں گے جو اُس چیز کی تعریف کرنے کا ارادہ کر رہا ہو جس سے وہ خود ناواقف ہو ؟ یا تو وہ جھوٹا ہو یا شیخ چلّی !

سچ ہو جو لوگ عربی ادب کی تاریخ پر قلم اُٹھاتے ہیں اُن میں اکثر و بیشتر غلط بیانی کرتے ہیں یا خیالی پُلاؤ پکایا کرتے ہیں ۔ غلط بیانی اس وقت کرتے ہیں، جب وہ آپ کے سامنے بغداد کی زندگی کی ادبی، علمی، فنی اور سیاسی حیثیت سے تفصیل بیان کرتے ہیں ۔ درآں حالے کہ اس بارے میں وہ کچھ نہیں جانتے ہیں، اِس لیے کہ نہ انھوں نے صحیح طور پر تحقیق کی ہو اور نہ اُس کے اصلی ماخذوں کا پتا لگایا ہو انھوں نے صرف کتاب الاغانی، اور اس قسم کی دوسری کتابوں کے چند نسخے پڑھ لیے ہیں اور اُسی کی تقلید کرنے لگے اور اس تقلید میں انتہا کو پہنچ گئے یا مبالغے سے کام لینا شروع کر دیا تو مبالغے کو انتہا تک پہنچا دیا ۔

غلط بیانی اس وقت کرتے ہیں جب کہ وہ آپ سے ایسے عام احکام بیان کرتے ہیں جو تمام ادبا و شعرا پر حاوی ہوتے ہیں اس لیے کہ انھوں نے ادبا و شعرا کا مطالعہ ہی نہیں کیا ہو، آپ اطمینان کے ساتھ میری تصدیق کر سکتے ہیں کیوں کہ یہ ہوں یا وہ جو لوگ تاریخ ادب پر مرے مٹتے ہیں اور ادب کی تعلیم اور ادبی تصنیف و تحریر کے اجارہ دار بنے ہوئے ہیں ان میں سے ایک شخص بھی ایسا نہیں ہو جس نے دیوانِ بُحتری مثلاً بالاستیعاب پڑھا ہو ۔ چہ جائے کہ اس کا غائر مطالعہ اور تحلیلی تنقید ۔ یہی صورت ان لوگوں کی تمام شعرا کے ساتھ ہو ۔

ہمارے شعرا گُم نامی میں پڑے ہوئے ہیں، ہمارے ادبا گُم نامی میں پڑے ہوئے ہیں اور ہمارا پورا کا پورا ادب آج تک گوشۂ گُم نامی میں پڑا ہوا ہو ۔ اس لیے کہ وہ لوگ جو ادب کے پڑھانے اور پھیلانے کا بار اُٹھائے

ہوئے ہیں وہ ادب ہی سے ناواقف ہیں، ناواقف اس لیے ہیں کہ انھوں نے ادب کا مطالعہ ہی نہیں کیا ہو اور اگر مطالعہ کیا ہو یا یوں کہیے کہ ادب میں سے جو کچھ اُن کی نظر سے گزرا ہو اس کو کما حقہ وہ سمجھ ہی نہیں سکے۔

اس دعوے میں نہ مبالغہ ہو نہ بدشگونی اور نہ حوصلہ شکنی اگر ہم یہ کہیں کہ یہ نسل جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں اس قابل نہیں ہو کہ عربی ادب کی تاریخ پیش کر سکے۔ اس سلسلے میں موجودہ نسل جو کچھ کر سکتی ہو ——— اور کاش وہ کرے ——— وہ یہ ہو کہ کلیۃ الآداب (ادبیات کا کالج) اور مدرسۃ المعلمین (اُستادوں کا مدرسہ) پر اس حد تک اپنی توجہ مبذول کرے کہ یہ دونوں ادارے ایسے کارگزاروں کے تیار کرنے پر قادر ہوجائیں جن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہم نے یہ کہا تھا کہ ایسے ہی لوگ یورپ میں پائے جاتے ہیں۔ وہ لوگ جو اپنی زندگیاں اور اپنی کوششیں زمین کو ہموار کرنے اور اس پر تعمیر اور بنا رکھنے کے لیے مواد فراہم کرنے میں وقف کر دیں۔ جب ان لوگوں کی کوششوں سے ایک موزوں اور مناسب ماحول پیدا ہوجائے گا اس وقت تاریخ ادب کی ابتدا کی توقع صحیح اور ممکن ہوسکے گی۔

---

## ۹ - ادب اور آزادی

ان امور کے علاوہ یہاں ایک اور بنیادی شرط کو بحث میں لانا ضروری ہو جن کے لیے میں نے ایک الگ فصل قائم کرنے کو قابلِ ترجیح سمجھا ہو۔ اس لیے کہ وہ نہ صرف تاریخِ ادب کے لحاظ سے ضروری اور بنیادی ہو بلکہ وہ ادبِ انشائی کے لحاظ سے ضروری ہو، علم کے لحاظ سے ضروری ہو، فلسفے

کے لحاظ سے ضروری ہو، فن کے لحاظ سے ضروری ہو بلکہ یوں کہیے کہ پوری عقلی اور شعوری زندگی کے لحاظ سے ضروری اور لازمی ہو یعنی "آزادیٔ رائے"۔ مَیں آپ کو آزادیٔ رائے کے سلسلے میں ایسی بحثوں میں اُلجھا کر جو اخبار نویسوں، قانون کے پرستاروں اور سیاست دانوں کا شیوہ ہو آزردہ اور ملول کرنا نہیں چاہتا۔ گمانِ غالب یہ ہو کہ آپ بھی میری طرح اس بحث سے واقفیت رکھتے ہوں گے، آپ بھی آزادی کا اسی طرح احترام کرتے ہوں گے جس طرح مَیں اور آپ بھی آزادی کو مثلاً سیاسی آزادی، سماجی آزادی وغیرہ وغیرہ کو صحیح و صالح زندگی بسر کرنے کی بنیادی شرط سمجھتے ہوں گے۔

یہاں مَیں اُس آزادیٔ رائے سے بحث کرنا چاہتا ہوں جس کی ضرورت اور خواہش پروان چڑھنے والے علم کو ہوا کرتی ہو، تاکہ وہ طاقت اور نمو کے ساتھ ساتھ زندگی سے اپنا مقسوم حصّہ بھی حاصل کر سکے۔ وہ آزادی جو علم کو یہ قدرت بخشتی ہو کہ وہ اپنی ذات کو اس نظر سے دیکھنے لگے کہ گویا وہ ایک الگ وجود اور ایک مستقل یکتائی رکھتا ہو نہ کہ اپنی زندگی میں وہ دوسرے علوم و فنون اور دیگر سیاسی، سماجی اور مذہبی اغراض کا زیرِ بارِ منّت ہو۔

مَیں چاہتا ہوں کہ ادب کو ایسی ہی آزادی حاصل ہو جائے جو اس کو اس قابل بنا دے کہ وہ خود اپنی ذات کے لیے پڑھا جا سکے۔ وہ اس قابل ہو جائے کہ وہ خود مقصد بن سکے نہ کہ کسی اور مقصد کا ذریعہ کیوں کہ ادب ابھی تک ہمارے نزدیک محض ذریعہ ہو، یا یوں کہیے کہ ان لوگوں کی نظر میں جو اس کو پڑھاتے اور اس کی اجارہ داری کرتے ہیں۔ ادب محض ذریعہ ہو اس وقت سے جو عقلی اور سیاسی جمود کا عہد تھا بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ عربی زبان ہی سرے سے اور وہ علوم جو زبان سے وابستہ ہیں یعنی علوم، ادب اور فنون وغیرہ، ہماری نظر

میں ہمیشہ ذریعہ ہی رہے ۔ کبھی خود نہ پڑھے گئے ۔ پڑھے گئے تو اس لیے کہ وہ ایک دوسری غرض کی تحقیق اور تکمیل کا وسیلہ ہیں ۔

ایک ہی رُخ سے یہ زبان اور یہ علوم محترم بھی ہوتے اور مبتذل بھی، اور حقیقتِ امر ہی بھی یہی کہ وہ محترم بھی تھے اور مبتذل بھی ۔ عربی زبان محترم ہی اس لیے کہ وہ قران اور دینیات کی زبان ہی ۔ قدیم ادَب والوں کی رائے میں وہ اس لیے پڑھائی جاتی ہی کہ وہ قران اور دینیات کے سمجھنے کا وسیلہ ہی اور عربی زبان مبتذل اور بے حیثیت ہی' اس لیے کہ وہ خود نہیں پڑھائی جاتی' اس لیے کہ اس کا پڑھایا جانا اضافی حیثیت رکھتا ہی اور اُس سے روگردانی ممکن ہوسکتی ہی اگر قران اور حدیث کا سمجھنا بغیر اس کی مدد کے ممکن ہو جائے! اس لیے کہ فقہ اُس سے بہتر اور افضل ہی !' اس لیے کہ علم کلام اُس سے افضل اور برتر ہی ! اور اس لیے کہ یہ مذہبی علوم حاصل کیے جاتے ہیں بہ ذاتِ خود' اس لیے حاصل کیے جاتے ہیں کہ خداوندِ تعالیٰ نے ان کے حاصل کرنے اور ان کو جاننے کا فرض لوگوں پر عائد کردیا ہی ۔ یہ علوم اس لیے حاصل کیے جاتے ہیں کہ اس سے لوگوں کو دُنیا اور آخرت دونوں جگہ منافع حاصل ہوتے ہیں!!

غرض ادب اور زبان محترم بھی ہیں اور بے حیثیت بھی ۔

محترم ہونے کی بہ دولت صحیح علمی مباحث کے آگے وہ جُھکائے نہیں جاسکتے ۔ آپ کیسے صحیح علمی مباحث کے آگے انھیں سرنگوں کریں گے دراں حالےکہ علمی مباحث مستلزم ہوتے ہیں نقد، تکذیب، انکار یا کم از کم شک کو؟ کیا رائے ہوگی آپ کی اُس شخص کے بارے میں جو ایسی مقدس اور محترم چیزوں کو اِن مُری باتوں کا نشانہ بنادے؟

بے حیثیت اور مبتذل ہونے کی وجہ سے بھی آپ انھیں جدید علمی

مباحث کے سامنے نہیں لاسکتے۔ بھلا کون ایسا بے وقوف ہوگا جو ادب اور زبان اور اِن سے متعلق جو علوم ہیں ان کی طرف پوری توجہ کرے گا جب کہ وہ یہ جانتا ہے کہ یہ مقصد نہیں وسیلہ اور ذریعہ ہیں! کیا اس کے لیے یہ زیادہ بہتر نہ ہوگا کہ وہ وسائل کو چھوڑ کر مقاصد کی طرف توجہ کو زیادہ سے زیادہ مبذول کردے!

اور بھلا کون ایسا شخص ہوگا جو ادب زبان اور متعلقہ علوم کی طرف توجہ کرے گا دراں حالے کہ وہ جانتا ہے کہ یہ چھلکے ہیں وہ کیوں نہ مغز کی طرف اپنی توجہ صرف کرے۔!

اس طرح زبان و ادب کی علمی تحقیق ایک اعتبار سے خطرناک ہے اور دوسرے اعتبار سے تمسخر انگیز بھی اور توہین آمیز بھی!

میں سمجھتا ہوں کہ اب آپ اس امر میں میری تائید کرسکیں گے کہ یہ ایں معنی آزادی ہماری عربی زبان میں، ادبی تاریخ کی ترقی کے لیے ایک بنیادی شرط ہے، تو میرا مقصد یہ ہے کہ میں تاریخ ادب کا مطالعہ کروں اور اسی آزادی اور وقار کے ساتھ جس طرح طبیعیات کا عالم، علم الحیوان اور علم النباتات کا مطالعہ کرتا ہے۔ جس میں مجھے کسی قسم کے اقتدار اور تسلط کا خوف نہ ہو۔ میرا مقصد یہ ہے کہ زبان اور ادب کی وہی شان پیدا ہوجائے جو اُن علوم کی شان اور حیثیت ہے جو اس سے پہلے آزاد ہوچکے اور مستقل حیثیت اختیار کرچکے ہیں۔ اور جس کی آزادی اور استقلال کا ہر قسم کے اقتدار اور تسلط نے اعتراف کرلیا ہے۔

کیا آپ سمجھتے ہیں کہ مصر میں کلیۃ الطب اور کلیۃ العلوم کو اور اُن خاص خیالات کو جو اِن اداروں میں پڑھائے جاتے ہیں مثلاً ارتقا، انقلاب اور نشو و نما کے نظریے، نیز اسی قسم کے اور خیالات کو کسی قسم کا بھی اقتدار اور

تسلط چھیڑ سکتا ہے؟ ——— ہرگز نہیں! اس لیے کہ ان علوم نے مستقل
حیثیت اختیار کرلی ہے اور دنیا کے تمام اقتدارات اور تسلطات کو اپنے استقلال
کے اعتراف پر مجبور کردیا ہے، اس لیے کہ یہ علوم بہ ذاتِ خود پڑھائے جاتے
ہیں اور تمام دنیا کو مجبور کردیا گیا کہ وہ مانے کہ یہ علوم مقاصد ہیں وسائل
نہیں ہیں ——— اور یورپ میں ادب بھی اب اس منزل تک پہنچ گیا ہے۔
بڑی کوشش اور جدّوجہد کے بعد وہ بھی اسی آخری زمانے میں پہنچ سکا ہے۔
بہرحال پہنچ گیا ہے اس منزل تک، اب وہ بہ ذاتِ خود پڑھا جانے لگا ہے۔
اب وہ آزادی سے اسی طرح مستفید ہوتا ہے جس طرح علم الطبیعی اور کیمیا وغیرہ۔
اب وہ اس قابل ہوگیا ہے کہ اس کے حریف اداری (دارالعلوم والے) اور
قضائی (مدرسۃ القضا والے) ہتیاروں سے اس کا مقابلہ نہیں کرسکتے۔ جیساکہ
پہلے ہوا کرتا تھا۔ بلکہ اب خالص علمی اور ادبی ہتیاروں سے مقابلہ ہوتا ہے۔
اب اس کے حریف دلیلیں قائم کرتے ہیں اور اپنے حوصلے اور مزاج کے
مطابق قوّت اور ضعف، نرمی اور درشتی سے مقابلہ کرتے ہیں۔

صرف اسی ایک شرط کی بنیاد پر عربی ادب اگر چاہے تو ایسی زندگی
بسر کرسکتا ہے جو اس زمانے کے تمام تقاضوں کو جس میں ہم زندگی بسر کررہے
ہیں علمی اور فنی اعتبار سے پورا کرتی ہو۔

اور اگر ایسا نہیں ہوتا، تو پھر مجھے کیا غرض پڑی ہے کہ محض قدما کا
کہا ہوا دُہرانے کی غرض سے میں ادب کا مطالعہ کروں؟ کیوں نہ قدما کے
ارشادات کی نشر و اشاعت پر اکتفا کرلی جائے؟

مجھے کیا پڑی ہے کہ اہلِ سنّت کی مدح اور معتزلہ، شیعہ اور خوارج کی
مذمّت پر اپنی زندگی وقف کردینے کے لیے ادب کا مطالعہ کروں؟ درآں حالے کہ

مجھے ایسی تمام باتوں سے کوئی دلچسپی نہیں ہے اور نہ اس سے کوئی نفع وابستہ ہے اور نہ علمی غرض!

اور کون شخص مجھے مجبور کرسکتا ہے کہ میں ادب کا مطالعہ کروں تاکہ میں اسلام کا مبلغ بن جاؤں، اور الحاد و دہریت کی بیخ کنی شروع کردوں؟ درآں حالے کہ نہ میں اسلام کا مبلغ بننا چاہتا ہوں اور نہ ملحدین سے جھگڑا مول لے لینا میرا مقصدِ زندگی ہے؟ ان تمام جھگڑوں کو چھوڑ کر، مذہبی معاملات ہیں، میرے اور میرے خدا کے درمیان جو معاملہ ہے میں اسی پر قانع ہوں۔

آپ میری تائید کریں گے اگر میں دوسرے پیشوں میں سے کسی بھی پیشے کو، خواہ وہ کتنا ہی ذلیل اور توہین آمیز کیوں نہ ہو ادب کے پیشے پر ترجیح دوں، وہ ادب جس کو یہ لوگ جو ادب کو محض ذریعہ اور وسیلہ سمجھ کر پڑھتے ہیں، ادب کہتے ہیں۔

فرض کیجیے، سیاسی اقتدار نے مورخینِ ادب کو مجبور کیا کہ وہ ادب کی تاریخ سیاسی تصرف اور انقلاب کی روشنی میں لکھیں تو وہ لوگ وہ پیرایہ تاریخِ ادب میں لکھیں گے جس سے سیاسی اقتدار کی تائید ہوتی ہوگی ورنہ کچھ نہ لکھیں گے۔ اور تاریخِ ادب میں اسی قسم کے تصرفات روا رکھے جائیں گے۔

کیا تمام مورخین کا، اگر وہ مورخ کے نام سے یاد کیے جانے کے مستحق ہیں، یہ فرض نہیں ہے کہ وہ سیاست کے ہاتھوں، جو علم و اخلاق کے حق میں زہر ہے، کھلونا بننے پر سبزی اور ترکاری بیچنے کے پیشے کو ترجیح دیں؟

غرض ادب اس قسم کی آزادی کا محتاج ہے۔ وہ محتاج ہے کہ اس کو دینی علم یا دینی علوم کا وسیلہ سمجھنے سے آزاد کردیا جائے، وہ اس قسم کی تمام تقدیسوں اور احتراموں سے آزادی کا خواہش مند ہے، وہ دوسرے علوم کی طرح اس بات کا

محتاج ہو کہ بحث، نقد، تحلیل، شک، انکار اور تردید کی بارگاہ میں سر جھکانے پر قادر ہو جائے اس لیے کہ یہ تمام اشیا صحیح معنوں میں حیات بخش اشیا ہیں۔ اسی طرح عربی زبان بھی اس احترام اور تقدیس کی گرفت سے آزاد ہونے کی محتاج ہو۔ وہ ضرورت مند ہو اس بات کی کہ بحث و تفتیش کرنے والوں کے سامنے اُسی طرح جائے جس طرح پڑھے لکھے لوگوں کی تجربے گاہ میں مادہ پیش ہوتا ہو۔

جس دِن ادب اِس بچھڑے پن (اقتدا) سے آزاد ہو جائے گا اور جس دِن زبان اِس احترام کے پھندے سے نجات پا جائے گی اُس دن صحیح طور پر ادب استوار ہو جائے گا، صحیح طور پر لہلہا اُٹھے گا اور صحیح معنوں میں قیمتی اور لطیف پھل لا سکے گا۔

آپ کو عہدِ وسطیٰ کا وہ زمانہ یاد ہوگا جب انسانی جسم کی تشریح لوگوں کے لیے جائز نہیں تھی، اس لیے کہ انسانی جسم ایک مقدس چیز تھی اُسے اِس طرح نہیں چُھوا جا سکتا تھا کہ اس کی توہین ہو جائے۔ اور آپ کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ علمِ تشریح الابدان، علومِ طب، اور فنِ تصویرکشی و بُت تراشی میں انسانی جسم کا کتنا زیادہ دخل ہو۔ پھر آپ کو وہ دِن یاد ہوگا جب جسمِ انسانی کو تشریح کے کام میں لانے اور دقیق اور باریک مطالعے کے سامنے اُسے پیش کرنے کی اجازت مل گئی۔ نیز آپ کو یہ بھی یاد ہوگا کہ اس اجازت نے علومِ طبیعیہ اور فنونِ طبیعیہ پر کس قدر اثر ڈالا اور کس طرح اس کی بہ دولت تصویرکشی اور بُت گری کا مفید اور نتیجہ خیز فن استقامت حاصل کر گیا؟ —— بہ عینہٖ یہی حال زبان اور ادب کا بھی ہو۔ ادبی اور لغوی علوم اس وقت تک نہ تو وجود میں آسکتے ہیں اور نہ اُن میں صحیح استواری پیدا ہو سکتی ہو جب تک احترام اور تقدیس کی گرفت سے آزاد ہو کر بحث اور تفتیش کرنے والوں کے سامنے اُسی طرح نہ

آجائیں جس طرح پڑھے لکھے لوگوں کے تجربے کے سامنے مادّہ آتا ہے۔

لیکن یہ آزادی جو ادب کے لیے ہم چاہتے ہیں، محض اس لیے کہ ہم اس کے طلب گار ہیں، ہمیں نہیں مل سکے گی۔ ہم تمنّا کر سکتے ہیں۔ لیکن صرف تمنّا کافی نہیں ہے۔ یہ آزادی ہمیں اس وقت ملے گی جب ہم خود اسے حاصل کریں گے، اور یہ انتظار چھوڑ دیں گے کہ کوئی بالادست اقتدار ہمیں یہ آزادی بخش دے۔ خدائے تعالیٰ کی، مرضی بھی یہی ہے کہ یہ آزادی علم کا حق بن جائے نیز اس کی یہ بھی مرضی ہے کہ مصر ایک متمدّن شہر ہو کر آئین اور دستور کے اندر آزادی سے مستفید ہو۔

تو ہمارا بنیادی اصول یہ ہونا چاہیے کہ ادب کا علم اُن علوم سے نہیں ہے جو محض قرآن اور حدیث کے سمجھنے کے لیے ذریعہ اور وسیلہ ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ ایسا علم ہے جو بہ ذاتِ خود پڑھے جانے کا مستحق ہے اور جس کے مطالعے سے سب سے پہلے فنّی خوبیوں سے لطف اندوز ہونے کا مقصد پورا ہونا چاہیئے۔

---

# دوسرا باب

## ۱۔ تمہید

یہ زمانۂ جاہلیت کے شعراء، اُن کے ادب[1]، ان کی زبان اور ان کی تاریخ پر ایک نئے انداز کی بحث ہے۔ ہمارے خیال میں اس سے پہلے یہ راستہ لوگوں نے کبھی اختیار نہیں کیا تھا، مجھے کامل یقین ہے کہ اس کوشش پر بہت سے لوگ ناک بھوں چڑھائیں گے اور بہت سے اکابر میری اس جرأت پر غیظ و غضب کا اظہار فرمائیں گے مگر لوگوں کے غیظ و غضب اور ناک بھوں چڑھانے کے باوجود میں اس بحث کو عام کرنا چاہتا ہوں، یا زیادہ صحیح الفاظ میں یوں کہیے کہ اس بحث کو کاغذ اور قلم میں محفوظ کرنا چاہتا ہوں، یہی الفاظ زیادہ صحیح ہوں گے کیوں کہ جہاں تک بحث کو عام کرنے کا سوال ہے زمانہ ہوگیا جب قاہرہ یونی ورسٹی میں اپنے طلبہ کے سامنے میں اس بحث کو عام کر چکا ہوں وہ بات راز نہیں رہ سکتی جو دو سو سے زائد لوگوں کے سامنے کہی جائے!

میں اس بحث کے نتائج کو اس حد تک یقینی سمجھتا ہوں اور اس حد تک اس سے مطمئن ہوں کہ پوری عربی ادب کی تاریخ کے مطالعے اور اس کے مشکل مقامات کو طے کرنے کے دوران میں ایسا اطمینان اور یقینی حالت میں نے اپنے اندر کبھی محسوس نہیں کی تھی۔ اسی یقین کی طاقت نے، اس بحث کو

---

[1] صفحہ ۹۳ تا صفحہ ۱۳۳ کا ترجمہ رسالہ "اردو" جولائی سنہ ۱۹۳۴ء ص ۳۳۳ تا ۳۵۵ میں چھپ چکا ہے۔

احاطۂ تحریر میں لانے اور اسے ابواب و فصول میں پھیلانے پر مجھے آمادہ کر دیا۔ غصہ کرنے والوں کا غصہ اور ناپسند کرنے والوں کی ناپسندیدگی کا ڈر مجھے میرے ارادے سے باز نہ رکھ سکا۔ مجھے اطمینان اور یقین ہے کہ اگرچہ کچھ لوگ ناگواری کا اظہار کریں گے مگر روشن خیالوں کا وہ مختصر گروہ، جو دراصل مستقبل کا سہارا، حیاتِ نو کا پیغام بر اور نئے ادب کا سرمایہ ہے اسے ضرور پسند کرے گا۔

ایک عرصے سے لوگ "جدید اور قدیم" کی بحثوں میں اُلجھے ہوئے ہیں، اور تکرار روز بہ روز بڑھتی چلی جا رہی ہے کچھ لوگوں کو یہ خیال خام ہونے لگا ہے کہ اس بارے میں فریقین کے درمیان سمجھوتہ ممکن ہے۔ مگر میرا عقیدہ ہے کہ دونوں فریق اس مسئلے کے تمام پہلوؤں تک ابھی پہنچ ہی نہیں سکے ہیں۔ ابھی ان کی پرواز نثر و نظم کی تقسیم، اسلوب بیان اور شاعر یا ادیب کے ان الفاظ تک ہے جنھیں وہ جذبات یا عقلی حقائق کی عوام کے لیے ترجمانی کے سلسلے میں منتخب کرتا ہے۔ دراں حالے کہ مسئلے کا ایک اہم پہلو اور بھی ہے جس کا تعلق شاعری یا مضمون نگاری کی کسی صنف سے نہیں ہے۔ یہ پہلو دراصل ادب اور تاریخِ اصنافِ ادب کی علمی تحقیق پر مشتمل ہے۔

ہمارے سامنے دو ہی راستے ہیں جن میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا پڑے گا۔

پہلا راستہ اور طریقۂ کار یہ ہے کہ ادب اور تاریخِ ادب کے بارے میں جو کچھ متقدمین نے کہا ہے اُسے بجنسہٖ مان لیا جائے جس میں نقد یا جانچ پڑتال صرف اُسی حد تک ہو جو ہر بحث کے لیے ناگزیر ہوا کرتی ہے۔ یعنی ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہوگا کہ "اصمعی نے غلط رائے قائم کی ہے" "اس معاملے میں ابوعبیدہ کی

رائے صائب ہے" یا مثلاً "کسائی کا راستہ غلط ہے"

دوسرا طریقۂ کار یہ ہے کہ متقدمین کا پورا علمی ذخیرہ تحقیق اور "بحث" کے لیے پیش کر دیا جائے —— مجھ سے چوک ہوگئی، میں بحث کا لفظ استعمال کرنا نہیں چاہتا ہوں اس کی جگہ "شک" کا لفظ رکھنا چاہتا ہوں۔ میرا مطلب یہ ہے کہ متقدمین کی کوئی بات اس وقت تک نہ تسلیم کی جائے جب تک بحث اور جستجو سے ثابت نہ ہو جائے جس کے بعد اگر یقین نہیں تو گمانِ غالب ضرور پیدا ہو جاتا ہے۔

دونوں راستوں میں زمین اور آسمان کا فرق ہے، وہی فرق جو ایمان —— موجب سکونِ قلب و راحتِ جان —— اور شک —— محرک اضطراب و باعثِ قلق اور اکثر و بیشتر منجر بہ الحاد و انکار —— کے درمیان ہوتا ہے۔

پہلا طریقۂ کار متقدمین کے متروکہ سرمایۂ علمی کو بعینہٖ برقرار رکھتا ہے کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنا اور مفصل یا قابلِ تفصیل مقامات کو ہاتھ لگانا اس کی شریعت میں حرام ہے، ہاں لطافت اور نزاکت کے ساتھ آپ اگر چاہیں تو اسے سطحی طور پر چھو سکتے ہیں مگر دوسرا طریقۂ کار قدیم علمی سرمایے کو بالکل الٹ پلٹ کر رکھ دے گا۔ مجھے دھڑکا ہے کہ اگر سب کو نہیں تو اس کے بیشتر حصے کو ضرور مٹا دے گا۔

عام الفاظ میں گفتگو کرنے کے بجائے ہمیں موضوعِ زیرِ بحث کی مثالوں سے وضاحت کرنا چاہیے۔ اس وقت مثلاً ایامِ جاہلیت کے ادب کا مسئلہ درپیش ہے ہم اسے سمجھنا اور اس بارے میں راہِ راست تک پہنچنا چاہتے ہیں تو جہاں تک قدامت کے طرف داروں کا تعلق ہے ان کے لیے راستہ بالکل

صاف، روشن بلکہ جانا بوجھا بھی ہو ان کے لیے اس معاملے میں کوئی دشواری کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

قدیم علمائے عراق، شام، فارس، مصر اور اندلس نے حسب ذیل باتیں کیا طے نہیں کر دی ہیں؟ :-

الف۔ شعرا کا فلاں گروہ اسلام سے پہلے کا ہے اور اس نے زیادہ شعر کہے ہیں

ب۔ شعرا کے پورے پورے نام یہ ہیں، جنھیں لوگ برابر نقل کرتے آئے ہیں اور جن کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ج۔ شعرا کے کلام کی مقدار، قصیدوں اور قطعوں کا یہ مجموعہ ہے جس کو راویوں نے نقل کیا اور برابر لوگ روایت کرتے رہے یہاں تک کہ تصنیف و تالیف کا دور آ گیا اور اُن مرویات کو کتابوں میں درج کر لیا گیا۔

د۔ اب بھی کچھ نہ کچھ درج ہونے سے رہ گیا ہے۔

تو جب علمائے قدیم نے اتنی سب باتیں طے کر دی ہیں، شعرا کے اسمائے گرامی بتا دیے، کلام نقل کر دیا اور اس کی شرح بھی کر دی، تو پھر ہمارے لیے یہی بس ایک صورت رہ گئی ہے کہ جو کچھ کہا اور لکھا گیا ہے اُسے بہ رضا و رغبت تسلیم کر لیں۔ اور بہ فرضِ محال اگر ہم میں سے کسی کو بغیر "جانچ پڑتال" کے چین نہ پڑتا ہو تو وہ اپنی رائے بدلے بغیر بھی یہ ہوس پوری کر سکتا ہے۔ آخر علمائے قدیم نے بھی تو روایت کے بارے میں کچھ نہ کچھ اختلاف کیا ہے! ایک کی ترتیب دوسرے کی ترتیب سے تھوڑی بہت مختلف بھی ہے تو بس موازنہ کر کے ایک روایت کو دوسری پر اور ایک ترتیب کو دوسری ترتیب پر ہم ترجیح دے سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ :-

"بصرے کے علما کی رائے مناسب ہے" "کوفے کے علما غلط راہ پر ہیں"
"مبرد کا کہنا صحیح معلوم ہوتا ہے" "ثعلب کی رائے درست نہیں ہے"

اس طرح ادب اور اصنافِ ادب میں ہم کو وہی راستہ اختیار کرنا چاہیے جو فقہا نے اجتہاد کا دروازہ بند کر لینے کے بعد، فقہ میں اختیار کر رکھا ہے۔ یہ ہے قدامت کے طرف داروں کا طریقۂ کار اور ان کا مسلک۔ مصر میں یہی طریقہ رائج ہے وہاں کا "رواجی مسلک" یہی ہے، سرکاری مدارس، درسی کتب اور طریقۂ درس و تدریس سب جگہ، ضمنی اور فروعی تغیر کے ساتھ یہی اصول کارفرما ہے۔

نئے نئے الفاظ جو جدید ادب میں آئے دن جگہ پاتے جا رہے ہیں۔ نئے انداز کی تالیفات جن میں ادب کی تاریخ مختلف دوروں میں تقسیم کرکے پیش کی جاتی ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ ان میں کچھ نہ کچھ ترتیب اور تنظیم پیدا ہو جائے تو اِن سب باتوں سے آپ کو مصر کے نئے دور کے متعلق دھوکا نہ کھانا چاہیے۔ یہ سب چھلکے اور بیرونی شکل تک محدود ہے، مغز یا اصل موضوع کو اِس جدت کی ہوا بھی نہیں لگی ہے۔

آج بھی عربوں کی تقسیم عرب بائدہ، عرب باقیہ، عرب عاربہ اور عرب مستعربہ کی طرف کی جاتی ہے آج بھی فلاں شاعر اولادِ جرہم سے تعلق رکھتا ہے اور فلاں اولادِ اسماعیل سے، آج بھی امرء القیس "قفا نبک من ذکری" الخ کا کہنے والا ہے اور طرفہ "لخولۃ اطلال" الخ کا اور عمرو بن کلثوم "الا ھبی بصحنک" الخ کا کہنے والا۔ اور آج بھی جاہلیت اور اسلام کے زمانے کے کلامِ عرب کی تقسیم، نثر اور نظم، پھر نثر کی تقسیم نثر مرسل اور مسجع کی طرف کی جاتی ہے اور اسی طرح کا نہ معلوم کتنا کچھ کلام ہے جو قدامت پسند اپنی تصنیفات میں درج کرتے اور اپنے شاگردوں اور طالب علموں کے سامنے لکچر میں بیان کرتے رہتے ہیں۔

غرض، قدامت کے طرف داروں نے ادب میں کوئی نئی بات پیدا نہیں کی، اور انصاف کی بات تو یہ ہے کہ ان لوگوں کو "نئی بات" پیدا کرنے کا حق بھی تو نہیں ہے، جب کہ متقدمین کے ارشادات کو وہ بہ رضا و رغبت تسلیم کر چکے ہیں، اور اُسی طرح اپنے اوپر اجتہاد کا دروازہ بند کر چکے ہیں جس طرح فقہا اور متکلمین نے فقہ اور کلام میں۔

ہا جدید کے حمایتیوں کا معاملہ تو ان کا راستہ بے شک پیچیدہ اور ناہموار ہے۔ یہاں لاتعداد گھاٹیاں ہیں، بے اندازہ نشیب و فراز ہیں، اس راہ سے وہ بہ آسانی نہیں گزر سکتے جب تک تھم تھم کر اور سنبھل سنبھل کر نہ چلیں۔ یہ رفتار تیزی سے دور اور آہستہ روی سے قریب ہے۔ یہ کیوں؟ اس لیے کہ اس راہ کے اختیار کرنے والوں نے اپنی طبیعتوں کو اطمینان اور ایمان بالغیب پر راضی ہونے نہیں دیا۔ یا یوں کہیے کہ اطمینان اور ایمان بالغیب کی سعادت ان کے حصے میں نہیں آئی ہے مبدء فیاض کی طرف سے انھیں وہ عقلیں عطا کی گئی ہیں جو "شک" میں لطف اور "اضطراب" میں آرام محسوس کرتی ہیں، یہ لوگ ایک قدم بھی اس وقت تک نہیں اُٹھاتے جب تک اس کی جگہ نمایاں طور پر محسوس نہ ہو جائے، ان کے لیے برابر ہے کہ قدما اور ان کے حمایتی ان کی موافقت کر رہے ہیں یا دونوں کے درمیان شدید اختلاف ہے۔

ان لوگوں کا ضمیر قدما کے "فرمودات" سے مطمئن نہیں ہو جاتا۔ ہاں ایک تردد اور شبہے کے ساتھ ان فرمودات کو یہ لوگ محفوظ کر لیتے ہیں اور شاید ان لوگوں کے "تردد" اور "شبہے" میں اس وقت سب سے زیادہ اضافہ ہو جاتا ہو گا جس وقت متقدمین کے اقوال اور ارشادات میں سب سے زیادہ اطمینان

اور اعتماد کی جھلک انھیں نظر آتی ہوگی۔

یہ لوگ جاہلیت کے ادب کی چھان بین اور مطالعہ اگر کرنا چاہتے ہیں تو وہ متقدمین کے تمام مفروضات اور مسلمات سے خالی الذہن ہوکر بنیادی سوالات کی طرف متوجہ ہوجائیں گے :-

الف ۔ آیا درحقیقت جاہلی ادب کا کوئی تاریخی وجود بھی ہے ؟

ب ۔ اگر ہے تو اس تک پہنچنے کے کیا ذرائع ہوسکتے ہیں ؟

ج ۔ جاہلی ادب ہے کیا ؟

د ۔ اس کی مقدار کتنی ہے ؟

ہ ۔ اور کن خصوصیتوں کے بنا پر جاہلی ادب کو دوسرے ادبی شاہکاروں سے جدا کیا جاسکتا ہے ؟

ان کے سامنے ایسے ایسے سوالات اٹھنے لگتے ہیں جن کا صحیح حل تلاش کرنے میں، علاوہ تحمل و تفکر کے انفرادی "جدوجہد" کے بجائے علمی حلقوں کی اجتماعی مساعدت درکار ہوتی ہے۔

یہ لوگ یہ کچھ نہیں جانتے کہ عرب کی تقسیم 'عرب باقیہ اور عرب بائدہ' پھر عرب عاربہ اور عرب مستعربہ کی طرف ہوتی ہے یا فلاں جرہم کی اولاد میں ہے اور فلاں اسماعیل کی اولاد میں، یا امرؤ القیس، طرفہ، ابن کلثوم اور لبید وغیرہ مثلاً، ایسے ایسے قصیدے کہہ چکے ہیں۔ ہاں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سب متقدمین کا فرمایا ہوا ہے اور یہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ یہ دعوے کہاں تک صحیح اور قرین قیاس ہیں اور کہاں ان مفروضات میں غلطی ہے !

ان لوگوں نے جو راہ اختیار کی ہے اس پر گامزن ہونے کے نتائج لازمی طور پر اہم اور خطرناک ہیں۔ یہ طریقۂ کار ایک قسم کے ادبی انقلاب یا

اَدبی بغاوت سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہو اتنا سمجھ لیجیے کہ وہ تمام باتیں جنھیں
دُنیا آج تک بے چون وچرا تسلیم کرتی چلی آئی تھی دفعتہً شک اور شبہے کی نظر
سے دیکھی جانے لگتی ہیں۔ وہ تمام مسلمات جو ناقابلِ تردید سمجھے جاتے تھے
اِس راہ میں ناقابلِ یقین ٹھیرائے جاتے ہیں۔

معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہوجاتا بلکہ دوسری حدوں تک پہنچ جاتا ہو جو
زیادہ دراز اور اثر کے اعتبار سے بہت دور رس ہیں۔ یہ لوگ "تاریخ" کو یا
اس چیز کو جسے آج تک لوگ "تاریخ" کہتے چلے آئے ہیں بدلنے کی منزل تک
پہنچ جاتے ہیں، وہ اُس منزل تک پہنچ جاتے ہیں جہاں ایسی چیزیں مشتبہ نظر
آنے لگتی ہیں جن میں شک کرنا ناجائز تھا۔

ان لوگوں کے سامنے دو ہی شکلیں ہوتی ہیں، یا تو وہ اپنے ضمیر سے،
علم سے، اور علم کی ذمہ داریوں سے انکار کردیں تو خود بھی مزے میں رہیں گے
اور دوسروں کو بھی آرام رہے گا۔ یا پھر اپنے ضمیر کی آواز کو پہچانیں اور علم کی
ذمّے داریوں کو کماحقّہ ادا کریں اور ان تکلیفوں کو برداشت کرنے کے لیے
آمادہ ہوجائیں جو علمائے حق کو برداشت کرنا چاہیے۔ اور ان ناگواریوں کو انگیز
کریں جو علما کو انگیز کرنا چاہیے۔

مجھے یہ غلط فہمی ہرگز نہیں ہو کہ مَیں علمائے حق میں سے ہوں اور
نہ اپنے متعلق مَیں یہ پروپگنڈا کرنا چاہتا ہوں کہ مجھے تکلیفیں برداشت کرنے
کا شوق ہو۔ بلکہ شاید یہی صحیح ہوگا کہ مَیں پُرسکون زندگی بسر کرنے کو ترجیح دیتا
ہوں اور میری تمنا ہو کہ آرام کے ساتھ ہنسی خوشی زندگی کی لذتوں سے لطف اندوز
ہوتا رہوں۔ مگر اسی کے ساتھ مَیں "فکر" بھی کرنا چاہتا ہوں۔ بحث اور تحقیق
کا شوقین بھی ہوں اور بحث اور غور و فکر کے بعد جس نتیجے پہ پہنچوں اُسے لوگوں

کے سامنے پیش کر دینے کو بھی پسند کرتا ہوں ۔ اور جس وقت اس نتیجے کا، جو ممکن ہے لوگوں کے لیے پسندیدہ ہو اور ہو سکتا ہے کہ ناگوارِ خاطر بھی ہو، میں اعلان کروں اس وقت مجھے اس کی کوئی پروا نہ ہو کہ لوگ مجھے اچھا کہ رہے ہیں یا بُرا ۔ اس وقت میرا بھروسہ خدا کی ذات پر ہوگا اور پوری تفصیل کے ساتھ اور نہایت دیانت داری اور صداقت سے میں گفتگو کروں گا ۔ دورانِ گفتگو میں ان طریقوں سے احتراز کروں گا جو چالاک مصنفین کا شیوہ ہیں کہ لوگوں کے سامنے ایسی چیز پیش کرتے وقت جس سے وہ مانوس نہیں ہیں نرمی، ملائمت اور احتیاط کو بہت زیادہ کام میں لاتے ہیں ۔

سب سے پہلے، جو بات میں بے دھڑک کہ دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ہمیشہ مجھے جاہلی ادب کی صحت کے بارے میں تردّد اور شک رہا، اور برابر میں اپنے شک پر اصرار کرتا رہا ۔ یا یوں کہیے کہ شک برابر میرے ساتھ رہنے پر مُصر رہا یہاں تک کہ میں نے تفکر اور بحث و تلاش سے کام لینا شروع کیا جس کے بعد میں ایک ایسی حقیقت تک پہنچنے میں کامیاب ہو گیا جو اگر یقینی نہیں تو یقین کی حد تک ضرور پہنچی ہوئی ہے ۔

اور وہ یہ ہے کہ: "آج تک جس کو ہم جاہلی ادب کہتے رہے ہیں اس کے اکثر و بیش تر حصّے کا جاہلی ادب سے کوئی تعلّق نہیں ہے، بلکہ وہ ظہورِ اسلام کے بعد بڑھایا گیا ہے، وہ دراصل اسلامی ادب ہے جس میں زمانۂ جاہلیت کے میلانات اور خواہشات سے کہیں زیادہ مسلمانوں کی معاشرت اور ان کے میلانات و خواہشات کی جھلک نظر آتی ہے ۔ اور مجھے اس بارے میں کوئی شک نہ کرنا چاہیے کہ جو کچھ سرمایہ اصلی جاہلی ادب کا باقی بچا ہے وہ اس قدر مختصر ہے کہ نہ تو وہ کسی قسم کی ترجمانی کر سکتا ہے اور نہ کوئی رہ نمائی ۔ دورِ جاہلیت

کی ادبی زندگی کی صحیح عکاسی میں اس مختصر جاہلی ادب پر اعتماد کرنا مناسب نہیں ہے۔"

اس نظریے کے خطرناک نتائج کا بہ خوبی اندازہ کرنے کے باوجود اس کے ثابت کرنے اور اُسے شائع کرنے میں مجھے ذرا بھی پس و پیش نہیں ہے۔ آپ سے اور دیگر قارئین سے اس بات کو علی الاعلان کہنے میں، میں اپنے اندر کوئی کمزوری محسوس نہیں کرتا ہوں کہ شعرائے جاہلیت امرء القیس طرفہ اور ابنِ کلثوم وغیرہ کے نام سے جو کچھ آپ پڑھتے ہیں اس کا ان لوگوں سے کوئی تعلق نہیں ہے وہ راویوں کا [illegible]، اعرابیوں کی ایجاد اور محدثین، مفسرین، نحویین، صرفیین نیز داستان گویوں کی جدت پسندی ہے۔

ہاں میں مانتا ہوں کہ زمانۂ جاہلیت کا وہ دور جو زمانۂ اسلام سے متصل ہے ضائع نہیں ہوا ہے اور اُس دور کی ایک واضح اور صحیح تصویر پیش کی جاسکتی ہے بہ شرطیکہ اس سلسلے میں اُس زمانے کے اشعار کے بہ جائے قرآن ایک طرف ہمارا ماخذ ہو اور پرانی کہاوتیں اور دیو مالا قسم کی روایتیں دوسری طرف۔

آپ پوچھیں گے کہ "بحث وتلاش نے آپ کو اس عظیم الشان نتیجے تک پہنچایا کیسے؟"

مجھے اس سوال سے ذرا بھی ناگواری نہ ہوگی بلکہ موضوع کے سلسلے میں جو کچھ میں لکھوں گا وہ دراصل اسی ایک سوال کا مفصّل جواب ہوگا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بات کہہ دینا ضروری ہے کہ سوال مذکور کا ایک تشفی بخش جواب دینے کے لیے متعدد مختلف النوع مباحث کا ذکر ناگزیر ہے۔ یہ مختلف النوع مباحث آپ خود دیکھیں گے سب کے سب اُسی ایک نتیجے تک جاکے رکیں گے

جس کا ابھی بھی میں نے ذکر کیا ہے مثلاً اس سلسلے میں عربی قوم کی اس داخلی سیاسی زندگی کا ذکر جو ظہور اسلام کے بعد اور پھر فتوحات اسلامیہ کے رک جانے کے بعد عام ہوگئی تھی، ضروری ہے، اور اس سیاسی ماحول اور اس زمانے کے ادب کے درمیان جو ربط ہونا چاہیے اس کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔

اور اُن لوگوں کی ذاتی زندگی کو معرض بحث میں لائے بغیر چارہ نہیں ہے جن کی شخصیتیں اشاعت اسلام کے بعد، فتوحات کے سیلاب میں، ایران عراق، مصر، شام اور خود جزیرۃ العرب میں مغلوب ہوکر رہ گئی تھیں، اور ان کی مغلوبانہ ذہنیت سے عربی زبان و ادب کا جو تعلق ہے اُس کے ذکر سے بھی پہلوتہی نہیں کی جاسکتی۔

اشاعت اسلام کے ساتھ ساتھ مذہبی علوم اور لغوی مباحث کے دروازے کھل جانے سے زبان اور ادب کا متاثر ہونا فطری تھا۔ اس دور میں جس حد تک عربی ادب میں تبدیلی ہوئی اس کے حدود معلوم کرنا ضروری ہے۔

عرب کے شہروں میں اسلام کے پہلے اور اسلام کے بعد یہودیوں کے اصول زندگی، حالات معاشرت اور ان چیزوں سے اُس زمانے کے ادب کے باہمی تعلق کی داستان بیان کرنا بھی اہم ہے۔

جزیرۃ العرب میں مسیحیت کا پھیلنا، عربوں کا اپنی ذہنی، اجتماعی، اقتصادی اور ادبی زندگی میں اُس سے اثر لینا اور اُن تمام باتوں کے ساتھ اُس دور کے ادب اور شعر و شاعری کی وابستگی وغیرہ کا ذکر لابدی ہے۔ نیز جاہلیت کی عربی زندگی میں جو خارجی، سیاسی اثرات کام کر رہے تھے اور جن کا اصلی جاہلی ادب اور نقلی الحاقی ادب دونوں پر کافی اثر تھا، یہ کیسے ممکن ہے کہ اس اہم تذکرے سے باز رہا جائے؟

غرض مذکورۂ بالا مباحث اسی ایک نتیجے تک پہنچاتے ہیں جس کا تذکرہ شروع میں ہوا ہے یعنی آج تک جس چیز کو جاہلی ادب کے نام سے ہم یاد کرتے رہے ہیں اس کے اکثر و بیش تر حصّے کا زمانۂ جاہلیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

بات یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی، اور اس وقت بھی بات یہاں آکر ختم نہیں ہوئی تھی جب کہ میں از خود ان مسائل میں اُلجھا ہوا تھا اور صرف اپنے اور اپنے ضمیر کے درمیان اس معاملے کو طے کر رہا تھا مجھے اس وقت بھی آگے بڑھنا ضروری معلوم ہوا تھا اور آج بھی آپ کو اپنے ہم راہ لے کر دوسری سمت مڑنا چاہتا ہوں اور ایک اور بحث جو ذکر کی ہوئی تمام دلیلوں سے زیادہ مضبوط اور مستحکم ہے چھیڑ کر اپنی رائے کی مزید تائید چاہتا ہوں وہ بحث فن اور زبان سے متعلق ہے، یہ بحث بھی آپ کو اسی نتیجے تک پہنچائے گی کہ یہ جاہلی ادب جو مثلاً امرء القیس یا اعشیٰ کی طرف منسوب ہے زبان اور فن کے لحاظ سے بھی ان لوگوں کا نہیں ہو سکتا۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ قرآن کے نازل ہونے سے پہلے گڑھا گیا ہو یا پیش کیا گیا ہو۔

ہاں! یہ بحث ایک اور عجیب و غریب نتیجے تک پہنچاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ: قرآن کی تفسیر اور حدیث کی تشریح کے دوران میں مفسّرین اور محدّثین کا زمانۂ جاہلیت کے اشعار و اقوال سے شہادت لانا غلط ہے بلکہ ان اشعار اور اقوال کی تشریح میں قرآن اور حدیث کے الفاظ سے ثبوت فراہم کیے جا سکتے ہیں۔ بلکہ مجھے یہاں تک کہنے دیجیے کہ یہ اشعار نہ تو کسی قسم کی ترجمانی کرتے ہیں اور نہ کوئی رہ نمائی۔ اور نہ قرآن و حدیث کو سمجھنے کا ذریعہ بن سکتے ہیں۔ یہ سب اختراع ہے اور من گھڑت باتیں۔ علما نے اپنی اپنی رائے کا جواز ثابت کرنے کے

نے زمانۂ جاہلیت کے مشہور شعرا کی طرف یہ خرافات منسوب کر دیے ہیں۔

تو جب مذکورۂ بالا مباحث اور مسائل ہمیں اُسی ایک نظریے تک پہنچا دیں گے جس کا شروع میں تذکرہ کر چکا ہوں اس وقت ہمیں ایک دوسری کوشش یہ کرنا ہوگی کہ اُس ادب کا سراغ لگائیں جو واقعی زمانۂ جاہلیت کا ادب ہے۔ اور میں تسلیم کرتا ہوں کہ یہ کام بے حد دشوار ہے اور یقینی طور پر یہ مشتبہ ہے کہ خاطر خواہ نتیجے تک ہم پہنچ بھی سکیں گے یا نہیں، مگر باوجود اس کے ہم کوشش کریں گے۔

---

## ۲۔ طریقۂ بحث

میں اپنا مطلب بالکل صاف لفظوں میں بیان کرنا چاہتا ہوں تاکہ میرے مقصد کے متعلق کوئی غلط فہمی نہ رہے اور اس کی تشریح و تاویل میں بعد والے لوگ اِدھر اُدھر نہ بھٹکیں۔ اس طور پر پڑھنے والوں کو بھی زحمت سے بچانا چاہتا ہوں اور خود بھی اس زحمت سے بچنا چاہتا ہوں کہ جہاں جھگڑے کی کوئی گنجائش نہ ہو وہاں بھی سوال جواب کا دروازہ کھل جائے۔

میرا مطلب یہ ہے کہ اس بحث میں، میں وہی طریقۂ کار اختیار کروں گا جو فلسفہ اور دیگر علوم میں روشن خیال طبقے نے اختیار کیا ہے، یعنی ادبی بحث میں بھی وہی طرز اختیار کرنا چاہتا ہوں جو زمانۂ جدید کے ابتدائی دور میں حقیقتِ اشیا دریافت کرنے کے لیے ڈی کارٹ (DESCARTES) نے اختیار کیا تھا، اور دُنیا جانتی ہے کہ ایسی بحث کا بنیادی اصول یہی ہے کہ تحقیقات کرنے والا اُن تمام معلومات سے اپنے کو خالی الذہن کر لے جو موضوع سے متعلق اس

کے دماغ میں پہلے سے موجود ہیں، موضوعِ زیرِ بحث کا اس طرح سامنا کرے جیسے وہ کچھ جانتا ہی نہیں ہے۔ سب لوگ بہ خوبی جانتے ہیں کہ صرف یہی طریقۂ کار ہے جو باوجود اس کے کہ اوّل روز سے قدامت پرستوں کا گروہ اس طرزِ عمل سے نالاں ہے، سب سے زیادہ مفید اور موثر ثابت ہوا ہے۔ اسی سے ایک طرف پرانے علوم اور پرانے فلسفے کی تجدید ہوئی اور دوسری طرف اسی طریقۂ کار نے ادیبوں اور فن کاروں کا راستہ صاف کر دیا اور یہی وہ خصوصیت اور طرۂ امتیاز ہے جس کی بہ دولت دورِ جدید کو برتری حاصل ہے۔

تو جس وقت ہم جاہلی ادب اور اس کی تاریخ کی تلاش و جستجو کرنا چاہیں گے اس وقت یہی راستہ اختیار کریں گے، اور اس طرح ادب اور اس کی تاریخ کا سامنا کریں گے کہ اُن تمام اقوال اور ارشادات سے اپنے دل کو اچھی طرح پاک صاف کر چکے ہوں گے جو اس سلسلے میں مشہور ہو چکے ہیں اور ان تمام گراں بار زنجیروں سے اپنے کو آزاد کر چکے ہوں گے جو ہمارے ہاتھوں، پیروں اور ذہنوں کو جکڑے ہوئے ہیں اور ہماری جسمانی حرکت اور ذہنی رفتار کی آزادی میں رکاوٹ بنی ہوئی ہیں۔

ہاں، ادب اور اس کی تاریخ سے بحث کرتے وقت سب سے زیادہ ضروری بات یہ ہے کہ ہم اپنے تمام قومی اور مذہبی جذبات کو یا اس کے برعکس جو جذبات ہیں ان کو بالکل بھول جائیں، اور سوائے علمی بحث کے طریقوں کے اور کسی چیز کا نہ اپنے کو پابند بنائیں اور نہ اُس کے آگے جھکیں اگر ہم نے ایسا نہیں کیا تو قومی اور مذہبی جذبات کی بہ دولت ہم جانب داری اور خواہشات کی رضا جوئی پر مجبور ہو جائیں گے اور ہماری عقلیں نامعقول و غیر مناسب قسم کی غلامی میں گرفتار ہو جائیں گی۔ کیا متقدمین نے یہی جرم نہیں

کیا تھا؟ اور کیا اس کے علاوہ کسی اور چیز نے ان کے علمی سرمایے کو بے قیمت بنایا ہے؟ قومی اعتبار سے وہ لوگ اگر عجمی الاصل ہوئے تو مخالفانہ جذبات کے ساتھ عربوں کے کارناموں کو دیکھنے لگے اور اگر عربی النسل ہوئے تو ان کارناموں پر فخر کرنا ضروری سمجھا۔ اسی بے راہ روی کی بدولت ان کا علمی سرمایہ نقائص سے محفوظ نہ رہ سکا۔

جو لوگ عربوں کی تائید میں متعصّب تھے انھوں نے ان کے فضائل و مناقب کے بیان میں انتہائی غلو سے کام لیا اور اپنے اوپر اور علم کی جانِ ناتواں پر زیادتی کی۔

جو لوگ عربوں کے خلاف تعصب سے کام لیتے تھے انھوں نے عربوں کی تحقیر اور تذلیل میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی، اس طرح اپنی ذات کے ساتھ ساتھ علم کی ذات کو بھی نقصان پہنچایا۔

مذہبی اعتبار سے اگر قدما، مسلمان اور اسلام کی محبت میں پُرخلوص ہوئے تو انھوں نے دنیا کی ہر چیز کو اسلام کے آگے، اور اسلام کے ساتھ جو اُن کو محبت تھی اس کے آگے سرنگوں کردیا۔ وہ کسی ادبی تحقیق، علمی بحث اور فنی موشگافی کی طرف نہیں بڑھے مگر یہ کہ اس کا مقصد یہ ہو کہ مذہب اسلام کی تائید ہوتی ہے اور اس کی برتری ثابت ہوتی ہے۔

اور اگر قدما غیر مسلم علما ہوئے ــــ یہودی، عیسائی، مجوسی، لامذہب اور منافق ــــ ظاہر میں مسلمان اور باطن میں مسلمانوں کی طرف سے کھوٹ رکھنے والے، تو یہ لوگ بھی اپنی علمی زندگی میں اُسی طرح متاثر ہوئے جس طرح پکے مسلمان۔ ان غیر مسلم علما نے اسلام کے خلاف تعصب سے کام لیا اور اپنی تحقیق و بحث میں وہی طریقہ اختیار کیا جس سے اسلام سے بیزاری اور

اس کی توہین کا پہلو پیدا ہوتا ہو۔ اسی طرح انھوں نے اپنی ذاتوں پر ظلم کیا، اسلام پر ظلم ڈھایا، علم کو چوپٹ کیا اور آنے والی نسلوں پر ایک عذاب مسلط کر گئے۔

علمائے قدیم کا یہ گروہ اگر "عقل اور قلب" کے درمیان فرق کر سکتا اور علم کے ساتھ اس طرح برتاؤ کرتا جس طرح آج کل کے روشن خیال کرتے ہیں، جو اس معاملے میں قومی حمیت اور مذہبی تعصب سے اور ان خواہشات سے جو ان سے وابستہ ہیں ذرا بھی متاثر نہیں ہوتے ہیں، تو یقیناً وہ دشواریاں پیش نہ آتیں جن سے ہر ہر قدم پر آج سابقہ پڑتا ہے اور ہمارے ہاتھوں میں ادب کا ایک ایسا معقول سرمایہ آجاتا جو موجودہ ادب سے بہت مختلف ہوتا اور ان مشقتوں سے ہم بچے رہتے جو آج قدم قدم پر ہمیں برداشت کرنا پڑ رہی ہیں — مگر کیا کیا جائے؟ یہ انسانی فطرت کی کمزوریاں ہیں جن سے نجات ممکن نہیں ہے۔

یہ جو کچھ ہم نے کہا ہے وہی ہر چیز کے بارے میں آپ کہہ سکتے ہیں مثلاً "اگر فلاسفہ شروع سے دی کارٹ کا طریقۂ بحث اختیار کر لیتے تو دی کارٹ کو اپنے نئے طریقے کے ایجاد کرنے کی ضرورت ہی نہ پڑتی، اگر مورخین شروع ہی سے تاریخ کی تحریر میں سینوبوس کا ایجاد کیا ہوا راستہ اختیار کر لیتے تو اس کو اس کے رائج کرنے کی ضرورت کیوں پیش آتی؟ مختصراً یوں کہیے کہ "اگر انسان کامل اور مکمل ہی پیدا کیا جاتا تو اسے کمال کی تمنا ہرگز نہ ستاتی۔

اس لیے بےجا ہے قدما کو اس بات پر لعنت ملامت کرنے کے کہ وہ علمی زندگی میں غیر متعلق خارجی اشیا سے اس حد تک متاثر رہے کہ انھوں

نے علم کو تباہ و برباد کردیا۔ ہمیں یہ کوشش کرنا چاہیے کہ کم از کم، ہم تو اس طرح خارجی اشیا سے متاثر نہ ہوں اور علم کی تباہی اور بربادی کے ذمے دار نہ ٹھیریں۔ اور ہم کو یہ کوشش کرنا چاہیے کہ عربوں سے محبت یا اُن سے نفرت کی پروا کیے بغیر عربی ادب کا مطالعہ کریں، نہ تو عربوں کے اور اُن علمی و ادبی نتائج کے درمیان جو بحث و فکر سے نکلیں گے، ہمیں کوئی مناسبت پیدا کرنے کی فکر کرنا چاہیے اور نہ ہمیں خوف زدہ ہونا چاہیے اس وقت، جب کہ تحقیق و بحث ہمیں ایسے نتیجے تک پہنچا رہی ہو جس سے ہمارا قومی غرور انکار کرتا ہو، جس سے سیاسی اغراض نفرت کرتے ہیں اور جس سے مذہبی جذبات کو ٹھیس لگتی ہو۔

اگر ہم نے اس حد تک اپنے کو آزاد کر لیا تو بے شک ہم اپنی علمی تلاش و جستجو میں ایسے نتائج تک پہنچ سکیں گے جہاں تک قدما نہیں پہنچ سکے، اور اس طرح بے شک و شبہ ہمیں ایسے دوستوں کی ملاقات کا شرف حاصل ہوگا جو عام اس سے کہ ہماری رائے سے اتفاق رکھتے ہو یا اختلاف، ہمارے ساتھ خلوص رکھتے ہوں گے۔ اس لیے کہ علمی معاملات میں اختلافِ رائے کبھی نفرت کا سبب نہیں بن سکتا۔ یہ جذبات اور خواہشات ہوتے ہیں جو بغض اور عداوت کی اُس منزل تک لوگوں کو پہنچا دیتے ہیں جس کے بعد زندگی کا سکون تباہ ہو جاتا ہے۔

آپ کو اندازہ ہو گیا ہوگا کہ دی کارٹ کا طریقۂ کار نہ صرف یہ کہ علم، فلسفہ اور ادب کے لیے مفید ہے بلکہ اخلاقی اور سماجی زندگی کے لیے بھی کار آمد ہے؛ نیز آپ کو اندازہ ہو گیا ہوگا کہ اس طریقۂ کار کا اختیار

کرنا صرف انھی لوگوں کے لیے ضروری نہیں ہو جو ادب کی تحقیق اور مطالعے اور اس موضوع پر تصنیف و تالیف میں منہمک رہتے ہیں بلکہ ان لوگوں کے لیے بھی یہ طریقہ ضروری اور حتمی ہی جو صرف پڑھنے والے ہیں۔ آپ محسوس کرتے ہوں گے کہ میں حد سے تجاوز نہیں کروں گا جس وقت میں یہ مطالبہ کروں گا کہ وہ لوگ جو کسی طرح اپنے کو قدامت کی گرفت اور میلانات و خواہشات کی جکڑ بندیوں سے آزاد نہیں کر سکتے ہیں ان سطور کے پڑھنے کی زحمت گوارا نہ فرمائیں، ان کو ان کے مطالعے سے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا جب تک صحیح معنوں میں وہ آزاد نہ ہو جائیں گے۔

---

## ۳۔ ایام جاہلیت کی تصویر قرآن میں ڈھونڈنا چاہیے، موجودہ جاہلی ادب میں نہیں!

جو لوگ جاہلی ادب پر محنت اور وقت صرف کیا کرتے ہیں، جن کا عقیدہ ہی کہ واقعی جاہلی ادب کا ایسا سرمایہ ہمارے پاس موجود ہی جو زمانۂ جاہلیت کی ——اس دور کی جس کا اختتام ظہورِ اسلام پر ہوتا ہی——عربی زندگی کی ترجمانی کرتا ہی۔ ان لوگوں کے اطمینان کے لیے میں صاف صاف کہہ دینا چاہتا ہوں کہ یہ کتاب اُن کے معتقدات کی تردید، یا اُن کے اور اُس عربی زندگی کے درمیان رکاوٹیں پیدا کرنا نہیں چاہتی ہی، جس زندگی کی معرفت میں وہ مصروف ہیں اور جس میں ان کو ایک علمی اور فنی لذت محسوس ہوا کرتی ہی۔ میں اس سے بہت دور جانا چاہتا ہوں اور میرا گمان یہ ہی کہ میں

آسان، مختصر مگر واضح راستہ اُس عربی زندگی تک پہنچ جانے کا دریافت کرلوں گا ——— یا بہ الفاظِ دیگر یوں کہہ لیجیے کہ " وہ جس کی بہ دولت اُس عربی زندگی تک جو اب تک لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ تھی یہ لوگ آسانی سے پہنچ سکیں گے ——— وہ عربی زندگی جو زیادہ قیمتی، زیادہ روشن، زیادہ مفید اور اُس عربی زندگی کے قطعی متضاد ہوگی جو شعرائے جاہلیت کے اشعار سے ماخوذ ہو۔

یہ سمجھ لینا کہ میں ایامِ جاہلیت کی اجتماعی یا انفرادی یا ادبی زندگی کا منکر ہوں، غلط ہو۔ ہاں اُس جاہلی زندگی کا ضرور منکر ہوں جس کی ترجمانی وہ ادب کرتا ہو جس کو لوگ جاہلی ادب کے نام سے یاد کیا کرتے ہیں۔

تو جب میں زمانۂ جاہلیت پر ریسرچ کرنے بیٹھوں گا تو امرالقیس، نابغہ، اعشیٰ، زہیر، قس بن ساعدہ اور اکثم بن صیفی کے اشعار کی راہ ہرگز اختیار نہ کروں گا اس لیے کہ ان لوگوں کی طرف جو کلام منسوب ہو میں اس سے مطمئن نہیں ہوں، میں دوسری راہ اختیار کروں گا اور جاہلی زندگی کو ایسی عبارتوں میں ڈھونڈوں گا جن کی صحت اور سچائی میں زرا بھی شک نہیں کیا جاسکتا یعنی جاہلی زندگی کو قران میں تلاش کروں گا۔ اس لیے کہ اس سے زیادہ عہدِ جاہلیت کا سچا نقشہ اور کوئی نہیں پیش کرسکتا اور اس کا ایک لفظ بھی مشتبہ نہیں ہو۔

ایک طرف قران میں اور دوسری طرف ان شعرا کے کلام میں جاہلیت کی تصویر تلاش کروں گا جو رسولِ عربی کے معاصر اور مخالف تھے، یا بعد کو آنے والے ان شعرا کا کلام دیکھوں گا جنھوں نے اپنے آبا و اجداد کے تصورِ حیات سے روگردانی نہیں کی تھی اور اُسی زندگی کو اپنے لیے طرۂ امتیاز بنائے رکھا

جو قبل اسلام اُن کے بزرگوں کا سرمایۂ افتخار تھی۔ اُس کے بعد اُموی عہد (دورِ بنو امیہ) کے شعرا کا کلام پڑھوں گا اس لیے کہ اموی شعرا کے متعلق میرا خیال ہے کہ کسی قوم نے اپنی ادبی روایتوں کی اس طرح حفاظت نہ کی ہوگی جس طرح عربی قوم نے۔ اسی وجہ سے ایامِ جاہلیت کی زندگی کی تصویر فرزدق، جریر، ذوالرمہ اور اخطل (دورِ بنی امیہ کے شعرا) کی شاعری میں اُس سے زیادہ جھلکتی ہے جتنی ان اشعار میں بتائی جاتی ہے جو طرفہ، عنترہ، شماخ اور بشر بن ابی حازم کی طرف منسوب ہیں۔

میں نے کہا ہے "قرآن ہی عہدِ جاہلیت کا سچا نقشہ پیش کرسکتا ہے"۔ یہ دعوا جتنا سُننے میں عجیب و غریب معلوم ہوگا اُسی قدر جلد اس کی بداہت تسلیم کرنا پڑے گی اگر معمولی تفکر ہی کو کام میں لایا گیا۔ اس لیے کہ یہ مان لینا کہ اہلِ عرب قرآن کی آیتوں کو سُن سُن کر مبہوت اور از خود رفتہ ہوجاتے تھے بغیر اس بات کو تسلیم کیے ہوئے مشکل ہے کہ اہلِ عرب اور قرآن کے درمیان کوئی رشتہ ہوگا۔ اور یہ وہی ربط اور رشتہ ہے جو فنی کمال اور ان لوگوں کے درمیان پایا جاتا ہے جو اُسے سُن کر یا دیکھ کر از خود رفتہ ہوجاتے تھے۔

یا یہ مان لینا کہ اہلِ عرب قرآن کا مقابلہ کرتے، اس پہ چوٹیں کرتے اور اس بارے میں پیغمبرِ اسلام سے جھگڑتے تھے آسان نہیں ہے جب تک یہ تسلیم نہ کرلیا جائے کہ عربوں کی نظروں سے وہ حقائق اور رموز پوشیدہ نہ تھے جو قرآن پیش کررہا تھا۔

نیز یہ مان لینا نہ صرف دشوار بلکہ ناممکن ہے کہ قرآن پورا کا پورا عربوں کے لیے نئی چیز تھا۔ اگر قرآن ان کے لیے بالکل نیا ہوتا تو وہ لوگ نہ تو اس کو یاد رکھتے نہ ایسا ہوتا کہ کچھ لوگ اس کا مقابلہ کرتے اور کچھ لوگ اس پر

ایمان لے آئے۔

ہاں قرآن عربوں کے لیے نیا تھا اپنے اسلوب بیان میں : نیا تھا اس چیز میں جس کی طرف وہ دعوت دے رہا تھا !! اور نیا تھا اس چیز کے جاری کرنے میں جو اُس نے لوگوں کے لیے از قسم قانون و آئین کے پیش کیا تھا گرتھی وہ عربی زبان ہی کی ایک کتاب ، اس کی زبان وہی ادبی زبان تھی جو اس دور کے ادبا میں مستعمل تھی ، یعنی دورِ جاہلیت میں۔

قرآن میں بت پرستی کے اُن عقائد کی تردید ہے جو جزیرۃ العرب میں رائج تھے ، اس میں یہودیوں ، عیسائیوں ، مجوسیوں اور دہریوں کے عقیدوں کی بھی تردید ہے جن سے ملکِ عرب کو سابقہ رہتا تھا ۔ قرآن صرف فلسطین کے یہودیوں روم کے عیسائیوں اور ایران کے آتش پرستوں نیز جزیرے کے بے دینوں کی تردید نہیں کرتا ہے وہ اُن عرب کے فرقوں کی تردید کرتا ہے جو بلادِ عرب میں اپنے وجود کا وزن رکھتے تھے ، اور اگر یہ نہ ہوتا تو قرآن کی یہ قیمت اور یہ اہمیت نہ پیدا ہو پاتی اور اس کی تائید کرنے والوں یا اس کا مقابلہ کرنے والوں میں سے ایک بھی اتنی توجہ نہ کرتا اور اس کی تائید اور تردید میں کوئی بھی جان اور مال کی ایسی ایسی قربانیاں پیش نہ کرتا ۔

کیا آپ کے خیال میں ایک شخص بھی میری طرف توجہ کرے گا اگر میں بودھ مت یا ایسے ہی کسی دوسرے مذہب کی مخالفت شروع کردوں جس کا ایک بھی ماننے والا پورے مصر میں نہیں پایا جاتا ہے ؟

اس کے برعکس اگر یہودیت ، عیسائیت یا اسلام کے خلاف کوئی بات منھ سے نکال دوں تو یہودیوں ، عیسائیوں اور مسلمانوں کو مشتعل کردوں گا ۔ سب سے پہلے عام افراد کے غیض و غضب کا شکار ہو جاؤں گا پھر انجمنیں

جماعتیں اور مذہبی ادارے میرے لئے ہیں گے اس کے بعد خود حکومت —— جو تمام مذاہب کی نیابت اور ان کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرنے کی دعوے دار ہے —— قدم اٹھائے گی۔

یہ سب اس لیے ہوگا کہ میں نے ان مذاہب کو گالیاں دی ہیں جن کے ماننے والے سیکڑوں کی تعداد میں مصر میں پائے جاتے ہیں اور جن کی حفاظت کی ذمے داری حکومتِ مصر کے سر ہے۔

یہی صورت حال ظہورِ اسلام کے وقت تھی۔ بت پرستوں کی برائی کی گئی، انھوں نے مقابلہ کیا، یہودیوں کو برا بھلا کہا گیا وہ مقابلے پر اتر آئے، عیسائیوں کو ان کی بے راہ روی بتلائی گئی انھوں نے مقابلے کی ٹھان لی۔ اور یہ مقابلے معمولی اور سستے نہیں ہوتے تھے، جس کا جہاں تک بس چلا اس نے اپنے سیاسی اور اجتماعی اقتدار کی پوری طاقت اور شدت کے ساتھ مقابلہ کیا۔

قریش کے بت پرستوں نے رسولِ عربی کو مکہ سے نکال دیا، اور ان کے خلاف ایک طویل عرصے تک مصروفِ جنگ رہے اور آپ کے اصحاب کو ہجرت کرنے پر مجبور کر دیا گیا۔

یہودیوں نے فساد کھڑے کیے اور آپ نے عقلی جہاد شروع کر دیا جس کی انتہا بھی جنگ و جدل پر ہوئی۔ ہاں! عیسائیوں کا مقابلہ، عہدِ رسالت میں بت پرستوں اور یہودیوں کا ایسا سنگین نہیں تھا، کیوں؟ اس لیے کہ وہ ماحول جس میں پیغمبرِ اسلام کا ظہور ہوا تھا، نصرانی ماحول نہیں تھا، بلکہ مکہ میں بت پرستی کا ماحول تھا اور مدینہ میں یہودی ماحول۔

ہاں! اس کے برعکس اگر آں حضرتؐ کا ظہور نجران یا حیرہ کی سرزمین

ہیں ہوتا تو عیسائیوں کے ہاتھوں ان شہروں میں وہی سب کچھ آپ کو سہنا پڑتا جو مکہ اور مدینہ میں قریش اور یہودیوں کے ہاتھوں سہنا پڑا۔

اور سچ تو یہ ہے کہ یہودیوں پر اور مشرکین حجاز پر اسلام پیش کرنے کے ساتھ ہی اسلام اور عیسائیوں کے درمیان بھی جھگڑا شروع ہوگیا تھا جس کی ابتدا بحث و مباحثے سے اور انتہا مسلح معرکوں پر ہوئی۔ ابتدائی زمانہ پیغمبر اسلام کے عہد میں گزرا اور خاتمہ اس معرکے کا ان کے خلفا کے زمانے میں ہوا۔

غرض یہ آپ خود دیکھیں گے کہ قرآن جس وقت بت پرستوں، یہودیوں اور عیسائیوں نیز دیگر ارباب مذاہب کے بارے میں کچھ کہتا ہے تو وہ عرب سے اور اس دین اور مذہب سے متعلق ہوتا ہے جس سے اہل عرب مانوس تھے۔ ان مذاہب اور شرائع میں سے کسی کی وہ تردید کرتا ہے اور کسی کی تائید۔ جو مذہب یا جو شریعت اپنے اقتدار کے لحاظ سے اہل عرب پر جس قدر زیادہ مسلط تھی، اسی لحاظ سے توجہ کے قابل سمجھی گئی ـــــــ تو کس قدر زمین اور آسمان کا فرق ہے جاہلی ادب کے متعلق اس نتیجہ بحث میں جو جاہلیت کے ادبا کی طرف منسوب کلام کی جستجو سے نکلتا ہے اور ان نتائج کے درمیان جو قرآن میں تلاش و تحقیق کے بعد برآمد ہوتے ہیں؟

ہمارے پاس جاہلیت کے اشعار کا جو ذخیرہ موجود ہے اس سے عربوں کی ایک ایسی زندگی کا پتا چلتا ہے جو خاموش، بے بنیاد، کھوکھلی، مذہبی احساس سے بالکل یا تقریباً بے تعلق اور دینی جذبات سے ـــــــ جو انسانی نفوس اور ان کی عملی زندگی پر حاوی ہوا کرتے ہیں ـــــــ یک سر خالی ہے۔ ورنہ امرء القیس، طرفہ اور عنترہ کی شاعری میں یہ جذبہ کیوں نظر نہیں آتا؟

کیا یہ حیرت کی بات نہیں ہے کہ جاہلیت کے اشعار اپنے زمانے کی مذہبی زندگی کی عکاسی سے عاجز ہیں؟

لیکن قرآن بالکل دوسرا ہی رخ پیش کرتا ہے۔ وہ عربوں کی اس طاقتور مذہبی زندگی کو سامنے لاتا ہے جو اپنے ساتھیوں سے پکار پکار کر کہتی ہے "آؤ! ہمارے ساتھ اسلام کے خلاف جہاد میں شریک ہو جاؤ" اور جب یہ جہاد بے اثر ثابت ہوتا ہے تو عربوں کی مذہبی زندگی مکر و فریب پر انھیں مجبور کرتی ہے، پھر وہ لوگ ظلم کی طرف قدم بڑھاتے ہیں اور آخر میں ایسی جنگ کا اعلان کر دیتے ہیں جو نہ کچھ باقی رکھے نہ کچھ چھوڑے۔

کیا آپ سوچ بھی سکتے ہیں کہ ایک طرف تو قریش مکہ اپنے بھائی بندوں پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑ رہے ہوں، انھیں طرح طرح کے عذاب دے رہے ہوں، انھیں گھر سے بے گھر بنا رہے ہوں اور پھر سالہا سال تک ان کے خلاف جنگ کرتے رہے ہوں، ایسی جنگ جس میں اپنی دولت، عزت، طاقت اور زندگی تک کی بازی لگا چکے ہوں اور ان کا مذہبی جذبہ اسی سطح پر ہو جو اس منسوب جاہلی ادب سے جھلکتا ہے؟

ناممکن ہے! قریش مکہ قطعی طور پر پکے مذہبی اور راسخ العقیدہ تھے۔ ان کی راسخ الاعتقادی ہی کے یہ سب کرشمے تھے کہ اسلام کی مخالفت میں یہ سب کر دکھایا اور ایسی ایسی عظیم الشان قربانیاں پیش کیں یہی حال یہودیوں کا تھا اور اسی پر اُن کا اور ان کا، سب کا قیاس کر لیجیے۔ جو علاوہ عربوں کے اسلام کی مخالفت میں کمربستہ تھے

غرض قرآن ہی زیادہ سچا ترجمان ہے عربوں کی مذہبی زندگی کی عکاسی میں، اس شعر و شاعری سے جس کو لوگ جاہلیت کا ادب کہتے ہیں۔ مگر قرآن

عربوں کی صرف مذہبی زندگی ہی کی ترجمانی نہیں کرتا ہے بلکہ ایک دوسرا رُخ بھی ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جس کا پتا اس جاہلی ادب میں ہم کو نہیں ملتا ہے، وہ عربوں کی مضبوط اور مستحکم عقلی زندگی کی ترجمانی کرتا ہے اور ان مباحثوں اور مجادلوں کی تفصیل بھی بیان کرتا ہے۔ جس کی تردید میں قرآن کو غیر معمولی توجہ صرف کرنا پڑی۔

کیا قرآن نے جگہ جگہ قریش مکہ کی عقلی صلاحیتوں کا ذکر نہیں کیا ہے کہ وہ لوگ، رسول عربی سے پُرزور مباحثہ کرتے، غالب آنے اور گفتگو میں زیر کرنے کی کوشش کرتے رہتے تھے؟

بحث کیوں کرتے تھے؟ اور کس بارے میں؟ اور کس معاملے میں مخالف کو زیر کرنے اور اس پر غالب آنے کی کوشش کرتے رہتے تھے؟

یہ مباحث، متعلق ہوتے تھے مذہب اور اختلافات مذہب سے!

وہ اہم مسائل جن کے حل کرنے میں فلاسفہ اپنی زندگیاں تج دیتے ہیں اور کامیاب نہیں ہو پاتے۔ حشر و نشر، کائنات کی تخلیق، خدا اور انسان کے درمیان رابطہ، اور معجزے کی حقیقت وغیرہ اور اسی قسم کے دوسرے مسائل۔ وہ قوم جو ان مباحث پر ایسی مہارت اور قوت سے طبع آزمائی کرتی ہو کہ قرآن —— فریق مخالف —— ان کی قوت اور مہارت کا اعتراف کر رہا ہو کیا آپ گمان کر سکتے ہیں کہ جہالت، پست خیالی، ذہنی بے مائگی اور کاوش جبتی ہیں وہ قوم اسی منزل میں ہوگی جس کا نقشہ موجودہ جاہلی ادب پیش کرتا ہے؟ ہرگز نہیں! وہ لوگ نہ تو جاہل، غبی اور سخت مزاج تھے اور نہ کھوکھلی اور کھردری زندگی بسر کرنے والے! بلکہ یہ لوگ ذہین، سمجھدار اور ذی علم ہونے کے ساتھ ساتھ نرم جذبات اور عیش و آرام کی زندگی کے بھی مالک تھے۔

اس موقع پر گفتگو میں احتیاط کی ضرورت ہو ورنہ غلط فہمی پیدا ہوجانے کا امکان ہو یعنی یہ کہ تمام اہلِ عرب ایسے نہیں تھے، اور نہ قرآن ہی نے اتنا عام دعوا کیا ہو، بلکہ یہاں بھی دوسری جدید اور قدیم قوموں کی طرح دو طبقے پائے جاتے تھے:

۱۔ روشن خیالوں کا طبقہ جو اپنے رتبے، دولت اور علم کی وجہ سے سربرآوردہ سمجھا جاتا تھا۔

۲۔ عوام کا طبقہ جس کا مذکورہ بالا چیزوں میں کوئی حصّہ نہ تھا۔

قرآن بھی اس کی تصدیق کرتا ہو۔ کیا قرآن میں ایسے لوگوں کا ذکر نہیں ہو جو صرف سرداروں اور سربرآوردہ لوگوں کی پیروی میں کفر پر قائم تھے، نہ کہ اپنی رائے اور فکر کی وجہ سے یا حق پرستی پر جمے رہنے کے شوق میں؟ یہی لوگ، اُس دن جب ان سے اسلام پر کفر کو ترجیح دینے کی وجہ پوچھی جائے گی تو قرآن کے الفاظ میں، یہ جواب نہیں دیں گے؟ کہ:-

| | |
|---|---|
| رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا | اے پروردگار! ہم نے تو اپنے بڑوں اور |
| وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا | سرداروں کی اطاعت کو اختیار کرلیا تھا |
| السَّبِيلَا۔ | انھی لوگوں نے ہمیں گُم راہ کرڈالا۔ |

کیوں نہیں! دوسری جگہ دیہاتی عربوں (گنواروں) کی درشتی، سخت مزاجی، کفر و نفاق پر ثابت قدمی اور ان نرم جذبات سے محرومی کا، جو ایمان اور یقین کے معاون ہوتے ہیں، قرآن نے ان الفاظ میں تذکرہ نہیں کیا ہو؟:-

| | |
|---|---|
| اَلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَّ | گنوار، کفر و نفاق میں بہت سخت واقع |
| نِفَاقًا وَّأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا | ہوئے ہیں، خدا کے نازل کردہ آئین و حدود |
| حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللهُ۔ | سے لاعلمی ہی ان کے مناسبِ حال ہو۔ |

اور کیا نبیٔ عربی کو، ان گنواروں کے رام کرنے کے لیے رُپیہ خرچ کرنے کا حق نہیں دیا گیا ہے؟ —— کیوں نہیں! —— غرض قران، عربی قوم کی ویسی ہی تصویر پیش کرتا ہے جو دوسری قدیم قوموں سے مشابہ ہے۔ دوسری قدیم قوموں کی طرح عربی قوم میں بھی سربرآوردہ اور روشن خیال لوگ تھے جن سے پیغمبرِ اسلام مباحثہ اور مقابلہ کرتے تھے، اور عربی قوم میں وہ لوگ بھی تھے جو روشن خیالی اور سرداری کی نعمت سے محروم تھے، اور انھی لوگوں کو راہِ راست پر لانے کے لیے قریش اور نبیٔ عربی میں کشاکش رہتی تھی اور یہی لوگ رسولؐ اور دشمنانِ رسولؐ کے درمیان مابہ النزاع تھے اور یہی لوگ تھے جن کی تالیفِ قلوب کے لیے رُپے کی ضرورت کبھی کبھی پیش آ جاتی تھی۔

قران عربی قوم کو متمدن اور روشن خیال ہی نہیں بتاتا بلکہ ان کی زندگی کا ایک اور رُخ بھی ایسا پیش کرتا ہے جس پر وہ لوگ چونک پڑیں گے جو زمانۂ جاہلیت کی زندگی کے حدود معلوم کرنے میں موجودہ جاہلی ادب پر اعتماد کرنے کے خوگر ہو چکے ہیں۔ ان لوگوں کا ایمان ہے کہ اسلام سے پہلے عربی قوم ایک خانہ بدوش اور دُنیا سے الگ تھلگ قوم تھی جو میدانوں میں اپنی زندگی کے دن گزارتی تھی، نہ تو وہ خود بیرونی دُنیا سے واقف تھی اور نہ بیرونی دُنیا اس سے۔

اسی ایمان اور عقیدے پر یہ لوگ اپنے نظریوں اور عقیدوں کی بنیاد رکھتے ہیں، چناں چہ ان کا کہنا ہے کہ جاہلی ادب ان خارجی موثرات سے بالکل متاثر نہیں ہوا ہے جو اسلام کے بعد عربی ادب پر اثرانداز ہوئے تھے۔ روم و ایران کے تمدن کا جاہلی ادب پر کوئی اثر نہیں پڑا —— اور پڑتا بھی کیسے؟ اس ادب کی تخلیق صحرا میں تو ہوئی ہے۔ اور صحرا اور

متمدن قوموں کے درمیان کیا علاقہ قائم ہو سکتا ہے بھلا ! ——— غلط اور بالکل غلط !! قرآن کا دعوا اس کے بالکل برعکس ہے وہ کہتا ہے کہ عرب قوم اپنے گرد و پیش کی قوموں سے نہ صرف میل جول رکھتی تھی بلکہ اس میل جول نے اپنی حدوں سے بڑھ کر تعصب کی شکل اختیار کر لی تھی جس نے عربوں کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔

کیا قرآن نے روم اور اس لڑائی کا جو روم اور ایران کے درمیان ہوئی تھی، ذکر نہیں کیا ہے؟ ایسی لڑائی جس نے عرب قوم کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا، ایک روم کی خیر خواہی کا دم بھرتا تھا دوسرا ایران کی طرفداری کا۔ اور کیا قرآن میں وہ سورت موجود نہیں ہے جو سورۂ روم کے نام سے یاد کی جاتی ہے؟ اور جو ان آیتوں سے شروع ہوتی ہے:

| | |
|---|---|
| الٓمٓ غلبت الروم فی | روم، پاس والی سرزمین میں مغلوب |
| ادنی الارض وهم من بعد غلبهم | ہوگئے، وہ لوگ شکست کھانے کے بعد |
| سیغلبون، فی بضع سنین. | غالب ہوں گے، چند ہی سالوں میں، |
| لله الامر من قبل ومن بعد | اللہ کے ہاتھ میں، تمام اگلے اور پچھلے کام ہیں |
| ویومئذٍ یفرح المؤمنون | اس دن ایمان والے خوش ہوں گے۔ اللہ |
| بنصر الله ینصر من یشاء | کی مدد سے۔ وہ جس کی چاہتا ہے مدد کرتا ہے۔ |

غرض، موجودہ جاہلی ادب کے ماننے والوں کا یہ گمان بالکل غلط ہے کہ عرب قوم دُنیا سے بے تعلق قوم تھی آپ نے دیکھ لیا کہ قرآن ان لوگوں کی روم و ایران کی سیاست میں دلچسپی لینے کا کس طرح تذکرہ کرتا ہے ایک دوسری جگہ بیرونی دنیا سے اُن کے اقتصادی تعلقات کو سورۂ قریش میں اس طرح بیان کیا گیا ہے:۔

لایلاف قریش ایلافھم — قریش کو متحرک رکھنے کے لیے اُن کی
رحلة الشتاء والصیف — جاڑے اور گرمی کے سفروں پر روانگی ہی۔

یہ دونوں سفر بیرونی دنیا کی طرف ہی ہوتے تھے ایک شام کی طرف دوسرا یمن، ایران اور حبشہ کی طرف اور رسولِ عربی کی سیرت بھی ہمیں بتاتی ہی کہ عرب قوم آبنائے باب المندب سے ہوکر ملک حبش کی طرف ہجرت کرکے گئی تھی۔ کیا مہاجرینِ اولین نے ان بلاد کی طرف ہجرت نہیں کی تھی؟

نیز یہی سیرت ہمیں بتاتی ہی کہ یہ قوم حیرہ ہوتی ہوئی بلادِ ایران تک ایک طرف اور شام و فلسطین ہوتی ہوئی مصر تک دوسری طرف پہنچ گئی تھی۔

غرض عربی قوم (الف) دنیا سے الگ تھلگ قوم نہیں تھی (ب) پڑوسی قوموں — ایران، روم، حبشہ اور ہندستان کے رہنے والوں — کے اثرات سے آزاد نہیں تھی (ج) سب کے سب اس قوم میں جاہل اور سخت مزاج نہیں تھے (د) سب کے سب بے دین اور لامذہب نہیں تھے اور (ہ) دوسری قوموں کے دیکھتے؟ یہ قوم سیاسی اور اقتصادی حیثیت سے الگ تھلگ قوم نہیں تھی۔ قرآن نے ان کی زندگی کا یہی نقشہ کھینچا ہی اور اسی طرح اُس زندگی کی عکاسی کی ہی۔ بلکہ قرآن نے ان کی زندگی کے ایک اور پہلو کی ترجمانی کی ہی جو دوسرے مذکورہ پہلوؤں سے کم قابلِ لحاظ نہیں ہی۔

قدیم و جدید قوموں کی زندگی کا صحیح کھوج لگانے والے اپنی توجہ کا بیش تر حصہ اسی پہلو کو جاننے میں صرف کردینے کے خوگر ہیں، اس لیے کہ کھوج لگانے والوں کے نزدیک یہی پہلو ہر قوم کی اجتماعی زندگی کی بنیاد

ہوا کرتا ہو یعنی عربوں کی زندگی کا وہ پہلو جو ایک طرف ان کی اندرونی اقتصادی زندگی سے متعلق ہو اور دوسری طرف آپس میں ایک طبقے کے دوسرے طبقے کے ساتھ اور ایک گروہ کے دوسرے گروہ کے ساتھ تعلقات کی نوعیت کو ظاہر کرتا ہو۔

امرءالقیس کا کلام پڑھیے یا کسی اور شاعر کا ——— آپ پورا جاہلی ادب کا انبار الٹ ڈالیے اس خاص موضوع ——— عربوں کی اقتصادی زندگی پر ایک لفظ بھی ایسا نہیں ملے گا جو ان کے اقتصادی تعلقات کے سلسلے میں رہنمائی کرسکے۔ اور جس طرح قرآن ہی کے ذریعے آپ کو معلوم ہوا ہو کہ عربوں کی ایک خارجی تجارتی زندگی تھی جس کی بہ دولت دوسری اجنبی قوموں سے ان کے روابط ہو گئے تھے اسی طرح قرآن ——— اور صرف قرآن ——— ہی سے آپ یہ جان سکیں گے کہ پیغمبرِ اسلام کے مبعوث ہونے کے وقت عربوں کے باہمی داخلی اقتصادی تعلقات ناخوش گوار اور ناپسندیدہ تھے ——— شاید یہ "ناپسندیدگی" نتیجہ ہو اُن بہت سی چیزوں کی "پسند" کا جن کی محبت اسلام کی وجہ سے بہت سے دلوں میں پیدا ہوگئی تھی۔

یہ تو آپ شروع سے محسوس کر رہے ہیں کہ قرآن عربی قوم کو دو طبقوں میں تقسیم کرتا چلا آرہا ہو۔ ایک روشن خیالوں اور سربرآوردہ لوگوں کا طبقہ اور دوسرا ان پڑھ اور کم زور لوگوں کا گروہ۔ اور یہ بھی اوپر ذکر ہو چکا ہو کہ یہی غریب طبقہ پیغمبرِ اسلام اور دشمنانِ اسلام کے درمیان مابہ النزاع تھا۔

جب آپ قرآن کا گہری نظر سے مطالعہ کریں گے تو آپ دیکھیں گے کہ وہ عربی قوم کو دو طبقوں میں تقسیم کر دیتا ہو ایک امیروں، سرمایے داروں اور مہاجنوں کا طبقہ ہو جو دولت پر نثار اور سود خواری میں منہمک رہتا ہو اور

دوسرا ناداروں اور تہی دستوں کا جو یا تو بالکل قلاش ہو یا کم از کم اتنی دولت نہیں رکھتا ہو کہ ان مہاجنوں اور سرمایہ داروں سے ٹکر لے سکے یا اُن سے بے نیاز ہو کر زندگی گزار سکے۔

قرآن نے صاف لفظوں میں ان لوگوں کی اعانت کا بیڑا اُٹھایا اور پورے حزم وقوت کے ساتھ ان غریبوں اور ناداروں کی پشت پناہی کے لیے میدان میں اُتر آیا۔ ان کی طرف سے مدافعت اور ظلم کرنے والوں کے مقابلے کے لیے خود سینہ سپر ہو گیا۔

اس مقابلے اور مدافعت میں اسلام نے مختلف راہیں اختیار کیں کہیں سود کے حرام کرنے اور سودی کاروبار کی روک تھام کرنے میں اُسے دُوراندیشی کے ساتھ ساتھ تشدد سے کام لینا پڑا۔

جو لوگ سودی کاروبار کرتے تھے ان کو ایسے لوگوں سے تشبیہ دی "جن کے حواس کسی جن یا پریت کے لپٹ جانے سے غائب ہو جاتے ہیں"۔

جو لوگ ایمان لے آئے تھے ان کو حکم دیا کہ "خدا سے ڈریں اور جو کچھ سود رہ گیا اُس سے ہاتھ دھو ڈالیں"۔

انھیں بتایا کہ اگر ایسا نہیں کیا گیا تو "خدا اور اس کے رسول سے "جنگ" کے لیے انھیں تیار ہو جانا چاہیے"۔ کہیں نرمی کا راستہ اختیار کرتے ہوئے خیرات کے لیے لوگوں کو آمادہ کیا، امیروں کو غریبوں کی خبرگیری کی ہدایت کی، اور اس سلسلے میں ایسی ایسی مثالیں بیان کیں کہ دولت مند اور امیر طبقہ غریبوں سے حُسنِ سلوک اور مہربانی کا برتاؤ کرنے کی خود ہی خواہش کرے۔ "صدقہ اور خیرات" کو خدا کے اوپر "قرض" قرار دیا جو قیامت کے دن "قرض خواہوں" کو دُگنا اور چوگنا کر کے واپس کیا جائے گا۔

اور کہیں سختی اور نرمی کا سمویا ہوا درمیانی راستہ اختیار کرنا پڑا اس طرح کہ مسلمانوں پر زکوٰۃ فرض کر دی اس بنیاد پر کہ یہ امیروں کے لیے طہارت اور صفائی کا ذریعہ ہے اور غریبوں کی ضرورتیں پوری کرنے کا وسیلہ۔ کیا آپ خیال کر سکتے ہیں کہ سود کی حرمت، خیرات کی طرف رغبت اور زکوٰۃ کی فرضیت پر قرآن نے جو اس قدر توجہ صرف کی ہے یہ بلا وجہ، اور عربوں کی اندرونی اقتصادی زندگی کی تباہ کاریوں کے بغیر ہی تھا؟

ظاہر ہے کہ ایسا خیال نہیں کیا جا سکتا ہے۔ بلکہ یہ بات صراحتاً اس فساد اور اضطراب کا پتا دیتی ہے جو عربوں کی اقتصادی زندگی میں موجود تھا۔ اچھا ذرا زحمت فرما کر اس قسم کا کوئی ذکر ذرا اپنے جاہلی ادب میں تو دکھا دیجیے صراحتاً نہیں ضمناً سہی!!

جاہلی ادب کی نظم و نثر میں وہ کون سی جگہ ہے جہاں غریبوں اور امیروں کے درمیان طبقاتی کش مکش کی کوئی جھلک نظر آتی ہو۔ آپ ہی بتائیے وہ ادب کیسا ادب ہوگا جو ان تکالیف اور زحمتوں کی جو غریبوں کو اپنی غریبی کی وجہ سے برداشت کرنا پڑتی تھیں عکاسی نہ کرے اور جو اپنے زمانے کی تمدنی، اجتماعی، اور اقتصادی زندگی کی ترجمانی سے بالکل معذور ہو؟ اور جو سرمایہ دار کی سرکشی، ظلم، سختی اور غریبوں کے خون چوسنے کے واقعاتی تذکروں سے خالی ہو؟

کیا آپ کے نزدیک ان مفلس اور نادار عربوں کے طبقے میں ایک زبان بھی ایسی نہیں تھی جو ایک ہی دفعہ اس بدترین اور ناپسندیدہ زندگی کے خلاف آواز بلند کر سکتی؟

کیا ظلم و جور میں حد سے گزر جانے والے سرمایہ داروں میں ایک فرد بھی ایسا نہیں تھا جو اپنی کبریائی اور غریبوں پر اپنے تسلط اور اقتدار کے ذکر

میں صرف ایک ہی بار فخریہ زبان کھول سکے ؟

یہی نہیں کہ قرآن عربوں کی صرف داخلی اقتصادی زندگی کا نقشہ نظروں کے سامنے پیش کردیتا ہے بلکہ ایک اہم اور ان کی زندگی کا سب سے زیادہ قابلِ لحاظ رُخ اور پیش کرتا ہے۔ عربوں کی زندگی کا وہ رُخ جس کے لیے ہم متوقع تھے کہ جاہلی ادب کے ذخیرے میں اس کا سراغ ضرور مل جائے گا کیوں کہ ادب ہی زندگی کے اس رُخ کو جانتا ہے بلکہ قریب قریب اسی پر ادب کا دارو مدار ہی ہوتا ہے۔

زندگی کے اس اہم پہلو سے ہماری مراد، عربوں کی زندگی کا وہ پہلو ہے جو "عرب اور دولت کے ارتباط" اور باہمی تعلق اور عربوں کے دولت کے ساتھ برتاؤ پر روشنی ڈالتا ہے ——— یہی وہ پہلو ہے جہاں تھوڑی دیر کے تفکر اور تعمق کے بعد ہم کو اس جاہلی ادب کے متعلق یہ سوال اُٹھانا پڑتا ہے کہ "وہ جھوٹا ہے کہ سچا؟"

کیوں کہ ایامِ جاہلیت کی شاعری سے عربوں کی جو تصویر ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ لوگ بہت زیادہ سخی، فیّاض، دولت کو حقیر سمجھنے والے اور خرچ کرنے میں بے پروا ہوتے تھے، لیکن ہم قرآن میں بار بار بخل اور طمع کی مذمت دیکھتے ہیں اور محسوس کرتے ہیں کہ ایامِ جاہلیت کی اجتماعی زندگی اور اقتصادی زندگی طمع اور بخل کی آفتوں میں مبتلا تھی۔ اس کی تصدیق کے لیے وہ آیتیں بہت کافی ہیں جن میں یتیم کی پرورش میں رعایت کرنے اور اس کے مال میں بے جا تصرف نہ کرنے کے احکامات موجود ہیں۔ صرف ایک آیت یہاں درج کی جاتی ہے :-

| | |
|---|---|
| اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ظُلْمًا اِنَّمَا یَاْکُلُوْنَ | جو لوگ یتیموں کے مال کو ظلم اور زیادتی سے خورد بُرد کر لیتے ہیں تو (وہ یاد رکھیں) |

فِی بُطُوْنِھِمْ نَاراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیْراً

یہ حرکت اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں رکھتی ہو کہ وہ اپنے شکم میں آگ کے انگارے بھر رہے ہیں اور قریب ہو کہ دوزخ میں جھوک کے جائیں گے

اِس سے اور اس قسم کی اور آیتوں سے آپ کو بہ خوبی اندازہ ہوگیا ہوگا کہ عرب زمانۂ جاہلیت میں فیاض، دولت کو حقیر سمجھنے والے اور روپیہ لُٹانے والے نہیں تھے جیسا کہ جاہلیت کی شاعری سے ظاہر ہوتا ہو بلکہ ان میں اگر فیاض لوگ تھے تو بخیل بھی تھے، اگر دولت لُٹانے والے تھے تو لالچی بھی تھے اور اگر مال و دولت جمع کرنے کو لاحاصل اور قابلِ نفرت سمجھنے والے موجود تھے تو وہ لوگ بھی تھے جو شرافت، فضیلت اور جذباتِ انسانی سب کو دولت جمع کرنے کے مقابلے میں حقیر سمجھتے تھے اور حق یہ ہو کہ عربوں کی زندگی واقعتہً تھی ہی ایسی، اور بلاشبہ قران نے مکہ اور مدینہ کے متمدن لوگوں کی زندگی کی جو تفصیل پیش کی ہو وہی مناسب حال اور قابلِ قبول ہو اس لیے کہ تجارت ہی ان دونوں متمدن شہروں کی زندگی کی اصل اور بنیاد تھی اور قدیم قوموں میں بھی جہاں کہیں تجارت کا ذکر ہو وہاں مجبوراً اس کے ساتھ سود، بخل، لالچ، ظلم اور اسی قسم کے انفرادی اور اجتماعی نقائص کا بھی ذکر ہو جو دولت کی محبت اور مال کے جمع کرنے سے وابستہ ہیں درآں حالے کہ جاہلی ادب میں اس کا کوئی ذکر نہیں اور قران ناقابلِ تردید انداز میں مکہ مدینہ اور طائف کی زندگی کی طرف رہ نمائی کرتے ہوئے وہی تصویر پیش کرتا ہو جو دوسرے پُرانے شہروں ایتھنس، روم اور قرطاجنہ (CARTHAGE) کی تصویروں سے ملتی جلتی ہو۔ بلکہ قران نے اس سے زیادہ واضح طور پر اس طرف رہ نمائی کی ہو کہ یہ انقلاب جو اسلام اپنے ساتھ لایا تھا محض مذہبی انقلاب

نہ تھا بلکہ مذہبی انقلاب کے دوش بہ دوش سیاسی اور اقتصادی انقلاب بھی تھا۔

قرآن تاریخ عرب کے اس موضوع کی تفصیل میں بہت دور تک چلا جاتا ہے، دیکھیے وہ کس طرح قرض دار اور قرض خواہ کے تعلقات کی تنظیم میں دقتِ نظر کا ثبوت دیتے ہوئے حکم دیتا ہے کہ نرمی اور مہربانی سے کام لیا جائے اور محتاج قرض دار سے صاحب استطاعت ہونے کا انتظار کیا جائے۔ اس کے بعد فریقین کے درمیان معاملے کو غیر مشتبہ اور صاف رکھنے کے لیے کس دقتِ نظر، حزم، عدل اور توجہ کے ساتھ اصول طے کر دیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس سے بہتر طور پر اور کسی دوسری جگہ آپ "عرب اور دولت" کے باہمی رشتوں کی تفصیل نہیں پا سکتے۔ سنیے:-

| | |
|---|---|
| یا ایھا الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ۔ ولیکتب بینکم کاتب بالعدل، ولا یأب کاتب ان یکتب کما علمہ اللہ فلیکتب | مسلمانو! جب کبھی ایسا ہو کہ تم خاص میعاد کے لیے اُدھار لینے دینے کا معاملہ کرو تو چاہیے کہ اُسے قیدِ کتابت میں لے آؤ اور تمہارے درمیان ایک کاتب ہو جو دیانت داری کے ساتھ دستاویز قلم بند کر دے۔ |
| ولیملل الذی علیہ الحق ولیتق اللہ ربہ ولا یبخس منہ شیئاً۔ | کاتب کو اس سے گریز نہیں کرنا چاہیے کہ جس طرح اللہ نے اُسے دیانت داری کے ساتھ لکھنا بتا دیا ہے |
| فان کان الذی علیہ الحق سفیھاً او ضعیفاً اولا یستطیع ان یمل ھو، فلیملل | اُس کے مطابق لکھ دے اُسے لکھ دینا چاہیے، لکھا پڑھی اس طرح ہو کہ جس کے ذمے دینا ہے وہ بولتا جائے اور |

وليمله باالعدل واستشهدوا
شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان ممن ترضون
من الشهداء ان تضل
احداهما فتذكر احداهما
الاخرى - ولا يأب الشهداء
اذا ما دعوا ولا تسأموا ان
تكتبوه صغيراً او كبيراً
الى اجله - ذلكم اقسط عند
الله واقوم للشهادة - وادنى
الا ترتابوا الا ان تكون تجارة
حاضرة تديرونها بينكم -
فليس عليكم جناح الا تكتبوها
واشهدوا اذا تبايعتم ولا
يضار كاتب ولا شهيد - و
ان تفعلوا فانه فسوق
بكم - واتقوا الله ويعلمكم
الله والله بكل شئ عليم -
وان كنتم على سفر
ولم تجدوا كاتباً فرهان

چاہیئے کہ ایسا کرتے ہوئے اپنے پروردگار
کا دل میں خوف رکھے، جو کچھ اُس کے
ذمے آتا ہو اس میں کسی طرح کی کمی نہ
کرے۔ ٹھیک ٹھیک اعتراف کرے۔
اگر ایسا ہو کہ جس کے ذمے دینا آتا ہے
وہ بے عقل ہو یا ناتواں ہو یا اس کی استعداد
نہ رکھتا ہو کہ خود کہے اور لکھوائے تو اس
صورت میں چاہیئے اس کا سرپرست
دیانت داری کے ساتھ مطلب بولتا جائے
اور جو دستاویز لکھی جائے اس پر اپنے
آدمیوں میں سے دو آدمیوں کو گواہ کرلو۔
اگر دو مرد نہ ہوں تو پھر ایک مرد کے بدلے
دو عورتیں، جنھیں تم گواہ کرنا پسند کرو
اگر گواہی دیتے ہوئے ایک عورت بھول
جائے گی تو دوسری یاد دلا دے گی۔ اور
جب گواہ طلب کیے جائیں تو گواہی
دینے سے گریز نہ کریں۔ اور معاملہ چھوٹا
ہو یا بڑا، جب تک میعاد باقی ہے، دستاویز
لکھنے میں کاہلی نہ کرو۔ اللہ کے نزدیک
اس میں تمہارے لیے انصاف کی زیادہ
مضبوطی ہے شہادت کو اچھی طرح قائم

مقبوضة فان امن بعضکم بعضًا فلیؤد الذی اؤتمن امانتہ ولیتق اللہ ربہ ولا تکتموا الشھادۃ ومن یکتمھا فانہ اثم قلبہ واللہ بما تعملون علیم۔

رکھنا ہے اور اس بات کا حتی الامکان بندوبست کردینا ہے کہ (آیندہ) شک شبہے میں نہ پڑو۔ ہاں! اگر ایسا ہو کہ نقد (لین دین) کا کاروبار ہو جسے تم (ہاتھوں ہاتھ) لیتے دیتے ہو تو ایسی حالت میں کوئی مضائقہ نہیں اگر لکھا پڑھی نہ کی جائے لیکن (تجارتی کاروبار میں بھی) سودا کرتے ہوئے گواہ کرلیا کرو۔ (تاکہ خرید و فروخت کی نوعیت اور شرائط کے بارے میں بعد کو کوئی جھگڑا نہ ہو جائے) اور کاتب اور گواہ کو کسی طرح کا نقصان نہ پہنچایا جائے (یعنی اس کا موقع نہ دیا جائے کہ اہل غرض ان پر دباؤ ڈالیں اور سچی بات کے اظہار سے مانع ہوں) اگر تم نے ایسا کیا تو یہ تمھارے لیے گناہ کی بات ہوگی اور چاہیے کہ اللہ سے ڈرتے رہو وہ تمھیں (فلاح و سعادت کے طریقے) سکھلاتا ہے اور وہ ہر چیز کا علم رکھنے والا ہے۔

اور اگر تم سفر میں ہو اور (ایسی حالت ہو کہ باقاعدہ لکھا پڑھی کے لیے) کوئی کاتب نہ ملے تو اس صورت میں ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی چیز گرو رکھ کر اس کا قبضہ (قرض دینے والے

کو) دے دیا جائے پھر اگر ایسا ہو کہ تم میں
سے ایک آدمی دُوسرے کا اعتبار کرے تو جس
کا اعتبار کیا گیا ہو (یعنی جس کا اعتبار کر کے
گرو کی چیز اس کی امانت میں دے دی گئی ہو)
وہ (قرض کی رقم لے کر مقروض کی) امانت واپس
کر دے، اور اپنے پروردگار سے بے خوف نہ ہو۔
اور دیکھو ایسا نہ کرو کہ گواہی چھپاؤ جو کوئی
گواہی چھپائے گا وہ اپنے دل میں گنہ گار ہوگا
(اگرچہ بہ ظاہر لوگ اس کے جرم سے واقف نہ
ہوں اور اسے بے گناہ سمجھیں) اور تم جو کچھ کرتے
ہو اللہ کے علم سے پوشیدہ نہیں ہے۔

لوگ کہیں گے کہ "یہ ایک" جدید نظام "تھا جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر مہربانی اور رحمت سے، ان کی مصلحتیں دیکھ کر نافذ کیا تھا" ہم بھی اس کے منکر نہیں ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ واقعہ یونہی تھا مگر سود حرام کرنا مثلاً، بندوں پر مہربانی اور رحمت نیز مصلحت دیکھ کر "جدید نظام" میں ایک اہم جزو سمجھا گیا تو اسی کے ساتھ ساتھ بلکہ یوں کہو کہ اسی کے بہ دولت عربوں کی اقتصادی زندگی کی اصلاح ہوئی اور ہزاروں انسانوں کی آرزوؤں اور اُمیدوں کا مرکز اور لاکھوں انسانوں سے ظلم و ستم کے ہاتھوں کو کوتاہ کرنے کا، ذریعہ بھی یہ نظام ہو گیا۔ ورنہ پھر اس "نظامِ جدید" کی ضرورت ہی کیا تھی اگر اس کا مقصد اس تباہی کو روکنا جو عربوں کی اقتصادی زندگی میں بڑھتی چلی جاتی تھی، اور بہتر سے بہتر طریقے سے آپس کے معاملات کا حل بتانا نہ ہوتا۔

قرآن، عربوں کی اقتصادی زندگی کی ترجمانی سے بھی آگے جاتا ہے اور ایسی بہت سی چیزوں کی طرف ہماری رہ نمائی کرتا ہے جن کا وجود یا کم از کم ان چیزوں کی طرف اشارے ہی جاہلی ادب میں ہونا چاہیئے تھے اگر حقیقت اور صداقت سے تھوڑا سا بھی تعلق اُسے ہوتا۔

موجودہ جاہلی ادب صرف صحرا اور بادیہ' کی عربی زندگی کی طرف توجہ کرتا ہے یہ توجہ بھی "نام اور مکمل نہیں ہوتی ہے۔ اور جب کبھی یہ ادب "شہری زندگی" کے اظہار کا درپے ہوتا ہے تو اس قدر سطحی طور پر اُس کو چھوتا ہے کہ اُس کا کوئی تعلق واقعیت سے نہیں معلوم ہوتا اور نہ تہ تک جانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ حال آں کہ اسلامی شاعری میں اس صورتِ حال سے ہمیں سابقہ نہیں پڑتا ہے۔

اور سب سے زیادہ تعجب اور حیرت کی بات یہ ہے کہ ہم زمانۂ جاہلیت کے اشعار میں کہیں بھی نہ تو سمندر کا ذکر پاتے ہیں اور نہ اس کی طرف کوئی اشارہ ——— اگر کہیں کہیں یہ لفظ آ گیا تو اس طرح پر کہ اس سے سراسر ناواقفیت اور جہالت ٹپکتی ہے۔ گویا اس بنیاد پر ہمیں یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ زمانۂ جاہلیت میں عرب قوم حقیقتاً سمندر کے علم سے ناواقف تھی اور ان کی زندگی میں کبھی سمندر سے ان کو سابقہ نہیں پڑا تھا۔ لیکن قرآن نے عربوں پر یہ احسان رکھا ہے کہ "خدا نے تمہارے لیے سمندر کو مسخر اور مطیع کردیا ہے۔ تمہارے لیے سمندر میں مختلف منافع پنہاں ہیں" جن میں سے جہازرانی کو لے لیجیے تو قرآن نے

الجوار المنشآت فی البحر کالاعلام — اونچے اونچے جہاز جو دریا میں پہاڑوں کی طرح کھڑے ہیں۔

کا تذکرہ کیا ہو۔ شکار کو لیجیے تو قرآن نے احسان رکھا ہو کہ سمندر سے عربوں کے لیے تازہ گوشت (مچھلی وغیرہ) حاصل ہوتا ہو۔ اور موتی اور مونگے نکالنے کو لے لیجیے تو یہ صراحتً قرآن میں مذکور ہو۔

میں یہ تو نہیں کرسکتا کہ اس سے نتیجہ نکالنے لگوں کہ عربوں کے پاس بڑے بڑے جنگی جہاز اور تجارتی اور جنگی کشتیاں تھیں۔ یا لولو اور مرجان (موتی اور مونگے) نکالنا عربوں کی غیر معمولی دولت اور ثروت کا پتا دیتا ہو لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ قرآن کا ان چیزوں کو ذکر کرنا اور پھر عربوں پر اس کا احسان رکھنا کھلی ہوئی دلیل ہو اس امر پر کہ وہ لوگ ان چیزوں سے ناواقف نہیں تھے۔ وہ جانتے تھے اور اچھی طرح جانتے تھے کہ ان کی زندگی میں یہ چیزیں کافی اثرانداز رہا کرتی تھیں، ورنہ قرآن کو اس کے ذکر کرنے اور عربوں کے خلاف اس سے دلیل پکڑنے کی کیا ضرورت تھی؟

اب بتائیے کہ جاہلیت کے اشعار میں یہ چیز کہاں مل سکتی ہو؟

اس کے علاوہ ابھی گنجائش ہو کہ میں عربوں کی اقتصادی زندگی کو یہیں چھوڑ کر ان کی شہری اور خانہ بدوشی کی زندگی کے دوسرے بہت سے نقشے آپ کے سامنے پیش کروں، اور آپ کو بتاؤں کہ قرآن اس زندگی کے بارے میں جو کچھ ہمیں بتاتا ہو وہ اس جاہلی ادب میں نہیں ہو، اور قرآن جو نکتے اور باریک عکاسی کے نمونے ہمارے سامنے لاتا ہو وہ یہ جاہلی ادب نہیں پیش کرتا ہو! مختصر یہ کہ جب عرب قوم صاحبِ علم اور صاحبِ دین تھی، دولت مند اور با اقتدار تھی۔ جب سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی زندگی میں دُنیا کی دوسری متمدن قوموں سے ہم آہنگ تھی تو عرب قوم سب سے زیادہ مستحق تھی کہ بجائے خانہ بدوش جاہلی اور جنگلی قوم کے ایک

متمدن قوم اُسے تسلیم کیا جائے جو ارتقا کی منزلیں طے کر رہی ہو۔
کون سمجھ دار آدمی یہ کہہ سکتا ہے کہ قرآن کی ایسی جامع اور مکمل کتاب جاہل، جنگلی اور خانہ بدوش قوم میں اُتاری گئی تھی!
آپ نے دیکھ لیا کہ ایّامِ جاہلیت کی صحیح تصویر اُس بے نتیجہ ادب میں جس کو سب لوگ جاہلی ادب کہا کرتے ہیں، ڈھونڈنے کے بہ جائے قرآن میں تلاش کرنا زیادہ نفع بخش اور مناسب ہے؟ نیز آپ نے اندازہ کر لیا کہ اس طرح تحقیق و بحث، ایّامِ جاہلیت سے متعلق ان روایات اور حالات کو بالکل بدل دے گی جن کے ابھی تک ہم عادی رہے ہیں!

## ۴۔ جاہلی ادب اور زبان

اس کے علاوہ ایک اور چیز ہے جو موجودہ جاہلی ادب کے بیش تر حصّے کی صحّت تسلیم کرنے سے ہمیں باز رکھتی ہے۔ اور شاید یہی چیز ہمارے مدّعا اور مطلب کے اثبات میں سب سے زیادہ وزنی ہوگی۔ یعنی یہ ادب جس کے متعلق ہم نے خود دیکھ لیا ہے کہ وہ جاہلیینِ عرب کی مذہبی، ذہنی سیاسی اور اقتصادی زندگی کی ترجمانی سے قاصر ہے۔ اس دور کی زبان کی ترجمانی سے بھی قاصر ہے جس دور میں اُس کے پیش کیے جانے کا دعوا کیا جاتا ہے۔
اس جگہ صورتِ حال ذرا زیادہ غور و فکر کی محتاج ہے۔ کیوں کہ جس وقت ہم "عربی زبان" کا لفظ زبان سے نکالتے ہیں تو اُس سے وہی متعین اور باریک معنی مراد لیتے ہیں جو لغت کی کتابوں میں زبان (لغت) کی تلاش کے وقت ہمیں نظر آتے ہیں۔

یعنی ہم مراد لیتے ہیں وہ الفاظ جو کسی معنی پر دلالت کرتے ہیں، جو ایک دفعہ حقیقی معنوں میں استعمال ہوئے تو دوسری دفعہ مجازی معنوں میں، اور جو زبان دانوں کی زندگی کے تقاضوں کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

ہم نے کہا ہو کہ یہ جاہلی ادب، جاہلیت کی زبان کے زمانے سے قاصر ہو، ہمیں جاہلیت کی۔ زبان کی تعریف اور تشخیص کی کوشش کرنا چاہیئے، اور یہ بتانا چاہیئے کہ وہ ہو کیا؟ یا وہ اس دور میں کیا تھی جس میں راویوں کے گمان کے مطابق، یہ جاہلی ادب ظاہر ہوا تھا؟ وہ رائے جس پر راویانِ ادب، سب کے سب، یا تقریباً سب کے سب متفق ہیں یہ ہو کہ عرب دو قسموں میں تقسیم ہیں ایک قحطانیہ جس کا ابتدائی مسکن یمن تھا دوسرے عدنانیہ جن کا ابتدائی وطن حجاز تھا۔

سب کا اتفاق ہو اس بات پر کہ قحطانیہ، جب سے ان کو خداوندِ تعالیٰ نے خلق فرمایا ہو عرب ہی ہیں۔ اور عربی زبان ان کی پیدائشی (مادری) زبان ہو تو یہ لوگ "عاربہ" ہوئے۔

اور یہ لوگ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ عدنانیہ نے عربی زبان حاصل کی ہو، وہ پہلے کوئی دوسری زبان —— عبرانی یا کلدانی —— بولتے تھے۔ اس کے بعد عرب عاربہ (قحطانیہ) کی زبان انھوں نے سیکھی تو اُن کی پہلی زبان اُن کے دلوں سے محو ہوگئی اور اس کی جگہ یہ دوسری مانگی ہوئی زبان راسخ ہوگئی۔

اور سب لوگ اس پر بھی متفق ہیں کہ عدنانیہ کا جو مستعربہ (بنتے ہوئے عرب) ہیں سلسلۂ نسب اسماعیل بن ابراہیم سے ملتا ہو —— اس سلسلے میں یہ لوگ ایسی روایت بھی بیان کرتے ہیں جو اس نظریے کے لیے اساسی حیثیت رکھتی ہو جس کا خلاصہ یہ ہو کہ سب سے پہلا انسان جس نے عربی

زبان بولی اور اپنی پدری زبان کو بھلادیا وہ اسماعیل بن ابراہیم ہیں
مذکورہ بالا "حقائق" پر کل راویانِ ادب کا اتفاق ہے ـــ ہاں! وہ ایک اور امر پر بھی متفق الرائے ہیں، جس کو تحقیقِ جدید نے بھی تسلیم کرلیا ہے؛ یعنی یہ کہ لغتِ حمیر (یعنی عرب عاربہ) اور لغتِ عدنان (یعنی عرب مستعربہ) کی زبانوں کے درمیان سخت اختلاف تھا۔ ابو عمرو بن العلا سے منقول ہے، وہ کہا کرتا تھا کہ:

"حمیر کی زبان ہماری زبان نہیں ہے اور ان کا لہجہ ہمارا لہجہ نہیں ہے"

بے شک جدید تحقیق نے، اس زبان کے درمیان جس کو بلادِ عرب کے جنوب میں بسنے والے بولتے تھے بنیادی اختلاف ثابت کردیا ہے۔ ہمارے سامنے ایسے کتبے اور ایسی عبارتیں موجود ہیں جو اس اختلاف کے اثبات میں جو ان دونوں زبانوں کے الفاظ اور دونوں کی صرف و نحو میں ہے، ہمارے لیے آسانیاں پیدا کردیتے ہیں۔ ایسی صورت میں اس مسئلے کو حل کرنا ناگزیر ہے۔

جب، وہ لوگ اولادِ اسماعیل میں تھے، جنھیں ہم عرب مستعربہ کہتے ہیں، جنھوں نے ان لوگوں سے جن کو ہم عرب عاربہ کہتے ہیں عربی زبان سیکھی تھی تو عرب عاربہ اور عرب مستعربہ کی زبانوں کے درمیان اتنا اختلاف اور اس قدر دوری کیسے ہوگئی کہ ابوعمرو بن العلا یہ کہہ سکا کہ یہ دونوں مختلف زبانیں ہیں اور جدید محققین اس اختلاف کو ایسی دلیلوں کے ساتھ ثابت کرنے میں کامیاب ہوگئے جو شک اور اعتراض کو قبول نہیں کرتیں!

سچ ہے کہ متقدمین اور جدید محققین سب کے سب اُس مفہوم کے حدود متعین کرنے میں جو 'عرب اور عربی زبان' سے سمجھا جانا چاہیے سخت پریشان ہیں اور یہ پریشانی اس قسم کی نہیں ہے جو کسی علمی تحقیق میں مددگار ثابت

ہوسکے اور نہ ہمیں اس لائق بناتی ہو کہ ہم اس کی بہ دولت مسئلۂ زیرِ بحث کو جسے حل کرنا چاہتے ہیں وضاحت اور دقّتِ نظر کے ساتھ اپنے سامنے رکھ سکیں۔

جہاں تک قدما کا سوال ہو وہ 'عرب' سے بلادِ عرب کے بسنے والے مراد لیا کرتے ہیں، اگرچہ وہ لوگ بلادِ عرب کے حدود کی تعیین میں متّفق الرائے نہیں ہیں جس طرح آج جدید جغرافیہ داں اس پر متّفق ہیں۔ قدما عربی شہروں کے رہنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک جنوب کے رہنے والے بھی عرب ہیں اور شمال کے بسنے والے بھی۔

(صرف عرب ہی کے معاملے میں متقدّمین کا یہ حال نہیں ہو بلکہ یونان اور رُوم کے علماے متقدّمین کی بھی۔ یونان اور روم کی تحدید میں، یہی کیفیت تھی) یمن کے رہنے والے بھی عرب تھے، اور اسباط بھی۔ اُن کے نزدیک بھی اور اِن کے نزدیک بھی۔

جہاں تک جدید محقّقین کا سوال ہو تو ایک گروہ اُن کا ایسا ہو جو عرب کے لفظ کو اُسی معنوں میں بولتا ہو جس معنوں میں قدما اُسے استعمال کیا کرتے تھے۔ یعنی ایشیا کے ایک مخصوص کنارے کے باشندے۔ لیکن جدید محقّقین کا دُوسرا گروہ ہو جو ان حدود سے تھوڑا بہت تجاوز کرنے کی طرف مائل ہو وہ صرف یمن، حجاز اور نجد کے رہنے والوں کی عربیت پر قناعت نہیں کرتا بلکہ ان کے نزدیک نبط بھی عرب ہیں۔ بابل کے رہنے والے بھی اپنے ابتدائی دَور میں عرب تھے۔ یہ لوگ عرب کے لفظ کو اتنا وسیع کرتے ہیں کہ —— آپ خود دیکھ رہے ہیں۔ —— بلادِ عربیہ کے قدرتی حدود سے بھی بڑھ جاتے ہیں، اور اس بنیاد پر وہ عجیب و غریب نتائج نکال لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک نبطیوں کا تمدّن، عربی تمدّن ہو۔ بابل کے رہنے والوں کا تمدّن اور ان کا آئین، حمورابی کے زمانے سے، عربی

تمدن اور عربی آئین ہو۔

غرض عربی زبان بلادِ عربیہ کے گھٹنے بڑھنے کے تناسب سے گھٹتی بڑھتی رہتی ہو۔ میرا مقصود یہ نہیں ہو کہ اس اختلاف اور اضطراب کے پیدا کردہ اُن نتائج سے بحث کروں جو عربی تاریخ اور ان سامی قوموں کی تاریخ میں نمودار ہوئے ہوں گے جن کو قدما اور جدید محققین کبھی عربوں میں شامل کر لیتے ہیں اور کبھی عربوں کی صف سے جُدا کر دیتے ہیں۔ میں تو صرف ان مہتم بالشان نتائج کی وضاحت کرنا چاہتا ہوں جو اس اضطراب اور اس خلط ملط کی بہ دولت عربی زبان اور عربی ادب کی تاریخ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ واقعہ ہو کہ وہ زبان جس کو آج "عربی زبان" کے نام سے ہم یاد کرتے ہیں اور جس کی اور جس کے ادب کی ہم تاریخ لکھنے بیٹھے ہیں، اُس کے اور اُن قوموں کی زبانوں کے درمیان جن کو قدما اور جدید محققین نے کبھی عرب کہ کر گنا ہو اور کبھی غیر عرب۔ کوئی ربط یا کسی قسم کا کوئی رشتہ ہم کو نظر نہیں آتا ہو۔ ہاں یہ سب زبانیں سامی ہیں اور اس اعتبار سے بہت سے اصول ایک زبان کے دوسری زبان سے ملتے جلتے ہیں اور آپس میں کہیں کم اور کہیں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہو۔ لیکن عبرانی زبان بھی سامی زبان ہو، فنیقی زبان بھی سامی زبان ہو، کلدانی زبان بھی سامی زبان ہو، آرامیوں کے لہجے بھی سامی لہجے ہیں ان زبانوں کے اور عربی زبان کے درمیان اُسی طرح کی کہیں کم کہیں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہو۔ جس طرح عربی زبان اور حمیری زبان، حبشی زبان، نبطی زبان، سبا والوں کی زبان اور زمانۂ حمورابی میں بابلیوں کی زبان کے درمیان مشابہت پائی جاتی ہو۔ اس بنا پر عبرانی، سریانی، کلدانی زبانیں اور آرامی لہجے سب کے سب اُسی طرح کیوں نہ عربی ہوں جس طرح دوسری زبانیں اور لہجے ہیں؟

اور جب یہ صورت ہو کہ تمام سامی زبانیں عربی ہیں تو بہت آسانی سے اس رائے رکھنے والوں کے مفہوم کو ہم سمجھ سکتے ہیں اور جو کچھ ان کا مطلب ہو اُس سے اتفاق بھی کر سکتے ہیں۔ یہ لوگ لفظِ عربی کا استعمال لفظِ سامی کی جگہ پر کرتے ہیں اور یہ ایک اصطلاح ہو جسے ہم ان لوگوں کے کہنے پر مان سکتے ہیں بہ شرطیکہ یہ چیز ہمیں اس بات کے تسلیم کرنے سے نہ روکے کہ یہ سب عربی 'زبانیں' آپس میں مختلف اور متباین بھی ہیں، اور اُن میں سے ہر ایک کے الگ الگ خصوصیات اور امتیازات بھی ہیں، اور انھی میں سے ایک زبان بہ عینہٖ وہ زبان ہو جو ہماری مطمح نظر ہو۔ یعنی وہ فصیح زبان جو ہمیں قران میں نظر آتی ہو اور جس کے بارے میں ہم سب متفق ہیں کہ اس کو عربی ادب کے نام سے یاد کریں۔

یہ حد سے تجاوز بھی ہو اور علم و عقل کی توہین بھی کہ ہم بغیر احتیاط اور بلا تردد کے، اطمینان کے ساتھ ان سب باتوں کو تسلیم کر لیں جن پر قدما متحد اور متفق تھے۔ یعنی یہ کہ عربی قوم منقسم ہو عرب بائدہ اور عرب باقیہ کی طرف، عرب بائدہ میں ہیں عاد، ثمود، طسم، جدیس اور عمالیق وغیرہ اور عرب باقیہ کی پھر دو قسمیں ہیں عرب عاربہ اور عرب مستعربہ، عرب عاربہ ہیں قحطان ہیں اور عرب مستعربہ ہیں عدنان۔

ہم نے کہا ہو کہ بغیر نقد اور احتیاط کے ان چیزوں کو مان لینا اپنی حد سے تجاوز کرنا ہو کیوں کہ نہ ہم عاد کو جانتے ہیں اور نہ ثمود کو، مگر اُسی حد تک جس حد تک قران نے ہمیں بتایا ہو۔ ہم ان کی زبان کے بارے میں ناواقفِ محض ہیں اور کسی طرح بھی اس معاملے میں کوئی یقینی بات ہم نہیں کہہ سکتے ہیں، اور نہ ہم طسم کو جانتے ہیں نہ جدیس کو اور نہ عمالیق کو،

اور نہ ان کی زبانوں کے متعلق کم و بیش کسی قسم کی واقفیت ہمیں حاصل ہے مسلمان علمائے متقدمین نے پہلے ہی اُن عبارتوں کی اور اشعار اور اخبار کی روایت چھوڑ دی تھی جو عاد، ثمود، طسم، جدیس اور عمالیق وغیرہ کے کہے جا سکتے تھے۔ سوائے ان خبروں کی روایت کے جن کو قرآن نے نصیحت اور عبرت کے لیے بیان کیا ہے

تو ایسی صورت میں یہ تمام قبیلے اور یہ سب قومیں اور ان کی زبانیں، علم اور تحقیقات کا موضوع نہیں بن سکتی ہیں اس لیے کہ ان کے بارے میں ہم پوری طرح ناواقف ہیں، اور سوائے ناموں کے ان کے متعلق ہمیں کچھ نہیں معلوم ہے۔ بلکہ ہم یہ تک نہیں جانتے ہیں کہ یہ نام حقیقی طور پر کس مسمّٰی پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن قحطان اور عدنان کے متعلق صورتِ حال ایسی نہیں ہے۔ یہ دونوں قبیلے ایسے ہیں جن کو تاریخ اچھی طرح جانتی ہے۔ ان کے متعلق ہم تک ایسی عبارتیں پہنچی ہیں جن میں شبہے اور اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ان عبارتوں کی ہم علمی طور پر تحقیق کر سکتے ہیں اور زبان، ادب اور تاریخ کے متعلق ان عبارتوں کی تحقیق سے مختلف نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔

اِن حالات میں اِن دونوں قبیلوں کے سامنے ہماری حیثیت، اس حیثیت سے بالکل مختلف ہے جو عاد، ثمود، طسم اور جدیس کے سامنے ہماری ہے۔

ابھی آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ مسلمانوں کے علمائے متقدمین نے ان دونوں قبیلوں کے بارے میں دو متضاد حیثیتیں اختیار کی ہیں۔ ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں کہ قحطان ... بلہ ہی اصلی عربی قبیلہ ہے اور قبیلۂ عدنان نے اسی سے عربی زبان سیکھی اور حاصل کی ہے۔ اور دوسری طرف وہ یہ کہتے ہیں کہ قحطان کی زبان، عدنان کی زبان سے مختلف ہے اور قحطان کا لہجہ عدنان کے

لہجے سے جُدا ہو۔ اور اس تضاد اور اشتباہ کو رفع کرنے کی قدما نے کوئی کوشش بھی نہیں کی ہو۔ وہ اپنے راستے پر قدم بڑھاتے ہوئے کہتے ہیں کہ " قبیلۂ عدنان نے قحطانیوں سے عربی زبان حاصل کی اور یہ کہ عدنانیوں کے پاس اُسی طرح شعرا اور خطبا ہیں جس طرح قحطانیوں کے پاس شعرا اور خطبا ہیں اور اِن کی اور اُن کی زبان ایک ہی ہو، وہی زبان جو قرآن کی زبان ہو اگرچہ قحطان کی زبان عدنان کی زبان نہیں ہو اور قحطان کا لہجہ عدنان کے لہجے سے مختلف ہو۔

مشیتِ خداوندی کے ماتحت جدید محققین اور علما قحطانی زبان بلکہ یوں کہیے کہ قحطانیوں کی مختلف زبانوں، حمیری زبان، سبا کی زبان اور معینی زبان کی تلاش میں کام یاب ہوگئے ہیں۔ خداوند تعالیٰ نے ان علما اور محققین کو اِن زبانوں کے پڑھنے کی توفیق بھی اُسی طرح عطا فرمادی ہو جس طرح قدیم مصری زبان اور بابل اور اشوریا کے رہنے والوں کی زبانیں پڑھنے کی سعادت ان لوگوں کو حاصل ہوچکی ہو، اور دوسرے گروہ کو دوسری سامی زبانیں پڑھنے کی توفیق ہوچکی ہو۔ اور مشیتِ ایزدی ہی کے ماتحت ان جدید محققین نے حمیری زبان کی طرف اتنی توجہ صرف کی جتنی پہلی اور دوسری صدی ہجری میں مسلمان علما نے بھی صرف نہیں کی تھی۔ تو اس توجہ اور غیر معمولی انہماک کی بدولت ان لوگوں نے حمیری زبان کی نحو، صرف نکال لی۔ اس نحو و صرف کو دوسری سامی زبانوں سے عام اس سے کہ وہ حمیری زبان سے قریب ہوں یا دور ملاکر دیکھا، اور اس مسلسل جد و جہد اور اس طویل بحث و جست جو کا یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ " حمیری زبان الگ ہو اور فصیح عربی زبان الگ" اور " حمیری زبان بہ نسبت عربی زبان کے قدیم حبشی زبان سے زیادہ قریب

ہو اور یہ نسبت فصیح عربی زبان کی صرف و نحو کے حبشی زبان کی صرف و نحو سے زیادہ متاثر ہو۔"

تمام باتیں تفصیل سے بیان کرنے کا یہ موقع نہیں ہو کیوں کہ حمیری زبان ایک مستقل علم کی حیثیت اختیار کر چکی ہو اور جس شخص کو اس بارے میں مزید تحقیق درکار ہو وہ اُن مستشرقین کی کتابوں کا مطالعہ کرے جنھوں نے اس موضوع پر تحقیق کی ہو اور اس پر عبور حاصل کر لیا ہو۔

مگر کچھ لوگ ہیں جو اس وقت تک انکار کرتے رہتے ہیں جب تک ان کے سامنے ثبوت نہ پیش کر دیا جائے اور دلائل کے تمام تفصیلات اُن کے آگے نہ رکھ دیے جائیں۔ وہ لوگ غلو اور اصرار سے کام لیتے ہوئے یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ کسی مدعی کا دعوا کرنا کہ دونوں زبانیں الگ الگ ہیں اور اُن جگہوں کا نہ بتانا جہاں پر یہ اختلاف اور علاحدگی صاف صاف جھلکتی ہو یا تو مدعی کی کوتاہی اور جہالت ہو یا لوگوں کی عقلوں کے ساتھ کھیلنا۔ گویا ہمارے اوپر یہ ذمّے داری عائد ہوتی ہو کہ جس وقت ہم دعوا کریں کہ عربی زبان الگ زبان ہو اور عبرانی زبان الگ تو اس دعوے کی دلیل بھی بیان کر دیں! اور گویا حیوانیات اور کیمیا کی تاریخ لکھنے والے کے لیے حرام ہو کہ وہ حیوانیاتی اور کیمیاوی نتائج کا مثلاً ذکر کرے، بغیر حیوانیاتی اور کیمیاوی دلائل کی تفصیل بیان کیے!! گویا کسی پڑھے لکھے آدمی کے لیے دوسرے علوم کی تحقیقات کے اُن نتائج پر اعتماد کرنا صحیح نہیں ہو جہاں تک ان علوم کے ماہرین پہنچ چکے ہیں!!!

یہ انتہا پسند، اس چیز سے مطمئن نہیں ہو سکتے ہیں جس پر ابو عمرو بن العلا نے اطمینان ظاہر کر دیا ہو یعنی عربی اور حمیری زبان کے درمیان

بنیادی اختلاف کے واقعی وجود سے۔ اور نہ ہمارے قول کی تصدیق کرنا چاہتے ہیں جس وقت ہم ان کو بتاتے ہیں کہ جدید تحقیق نے جو کچھ ابوعمرو بن العلا کہتا تھا اُسے صحیح ثابت کر دیا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ خود حمیری زبان کی عبارتیں پڑھیں اور خود اپنی جگہ مواضع اختلاف کو متعین کریں۔ حال آں کہ وہ یہ نہیں جانتے کہ اگر ہم ان کے سامنے حمیری زبان کی عبارتیں بہ عینہٖ اُسی طرح رکھ دیں جس طرح اُن کے لکھنے والوں نے اپنے رسم الخط میں انھیں لکھ کر چھوڑا ہے تو انھیں راستہ بھی نہ ملے گا کہ اُس کے پڑھنے میں ایک قدم بھی آگے بڑھ سکیں اور اگر عربی رسم الخط میں منتقل کر کے یہ عبارتیں ان کے سامنے پیش کی جائیں تو انھیں پڑھ تو لیں گے بغیر ایک حرف کے سمجھے ہوئے ــــــ چہ جائے کہ اُس فرق کو نکال سکیں جو اس کی صرف و نحو میں ہے۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ اگر ہم اُن کے لیے عبارتوں کا ترجمہ کریں، اس کے بعد مواضع اختلاف پر ان کا ہاتھ پکڑ رکھ دیں تو بلا وجہ اور بے ضرورت ہم اپنا وقت اور اپنی جگہ صرف کریں گے ــــــ مگر ان تمام موانع کے ہوتے ہوئے بھی ہم اُن کے لیے بعض عبارتیں تمام ضروری تفصیلات کے ساتھ پیش کریں گے تاکہ شاید وہ لوگ پڑھیں سمجھیں اور نتائج نکالیں، اور پھر شاید جو کچھ ہم کہتے ہیں اُسے مان لیں۔ یعنی یہ کہ عربی زبان اور حمیری زبان کے درمیان جو ربط اور رشتہ ہے وہ ویسا ہی ہے جیسا کسی دوسری سامی زبان کے ساتھ عربی زبان کا ہو سکتا ہے۔

اس سلسلے میں آسان اور مشابہ قسم کی وہ حمیری عبارتیں دو ایک پڑھنا چاہییں جو استاد جویدی نے جامعۂ قدیمہ میں اپنے طلبہ کے سامنے اس ثبوت میں کہ یہ نمونہ ہیں اس قربت کا جو عربی اور حمیری زبان میں پائی جاتی

ہے، پیش کی تھیں۔

وھبم و اخھو بنو کلبت ھقینو إل مقه ذھرن ذن

مزندن جحن د قہسدی بمسألھو لو فیھمو وسعدھمو نعمتم

استاد جویدی ان الفاظ کی تشریح میں کہتے ہیں:

وھبم یعنی وہاب ایک شخص کا نام ہے۔ اکثر حمیری رسم الخط میں کلمے کے بیچ اور آخر سے الف حذف کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح واؤ اور یا بھی؛ کلمے کے آخر میں میم کی حیثیت وہی ہے جو عربی میں تنوین کی ہوتی ہے۔

واخھو یعنی واخواہ (اور اس کا بھائی) اس میں سے واؤ حذف کر دیا گیا ہے اور آخر میں جو واؤ ہے وہ عربی کی ضمیر غائب ھو کا قائم مقام ہے۔ بنو واؤ کے ساتھ لکھا گیا ہے اس لیے کہ قبیلے کے لیے استعمال ہوا ہے ورنہ ابنا ہونا چاہیے تھا۔

کلبت یعنی کلبۃ گول تا کے ساتھ۔ اس لیے کہ حمیری رسم الخط میں گول تا نہیں ہوتی۔ کلبۃ ایک قبیلے کا نام ہے۔

ھقینو یعنی اقنوا جو اعطوا کا مرادف ہے۔ وہ فعل جو افعل کے ہم وزن ہو حمیری زبان میں اس کا ہمزہ ھا سے بدل جاتا ہے۔ اور معتل کے آخر سے واؤ جمع کے ملنے کے باوجود حرف علت نہیں گرتا ہے۔

إل مقه اُن کے خداؤں میں سے ایک خدا کا نام ہے جس کی ھرّان اور اقوام میں پرستش کی جاتی تھی

ذھرن یعنی ذو ھران ذو سے واؤ گرا دیا گیا ہے اور ہران سے الف۔ ذو کے معنی مالک، یا صاحب کے ہیں، اور ہران ایک جگہ کا نام ہے۔ یاقوت کا یہ کہنا ہے کہ ہران یمن میں ایک برباد شدہ قلعہ ہے۔

ذن، یعنی ذان، اسم اشارہ ہے جس کے آخر میں نون بڑھا دیا گیا ہے تاکہ عبارت میں تاکید پیدا ہو جائے اور آخر سے حسب معمول الف حذف کر دیا گیا ہے۔

مزندان یعنی لرز یہ حمیری زبان کا لفظ ہے۔

حجن اس کے معنے ہیں اُٹھ اور بہ سبب (اس لیے اور بدیں وجہ کے)

وفھمو یعنی اجابھم (ان کو جواب دیا) ھمو جمع کی ضمیر ہے مفعول کے لیے۔

بمسألہ یعنی عن سوالہ (اس کے جواب کا)

لو فیھمو، یہ ایک فعل ہے جس سے حرف علت ھقینوا کی طرح حذف نہیں کیا گیا ہے۔ اس کے معنی ہیں سلمھم

وسعدھم یعنی وساعدھم

نعمتم یعنی نعمۃ میم تنوین کی قائم مقام ہے۔

اس کے بعد یہ دوسری عبارت پڑھنا چاہیے جس کو استاد جویدی نے اسی غرض سے ذکر کیا ہے۔

اخت امھمو وشفزم بعلتی خمتن نجلف ثجرن مزیب شمتی وثانن لازل مفہ بعل اوم حجن وفھمو بمسألھو لوفیھمو

اس عبارت کی شرح میں استاد کہتے ہیں :-

اخت امھمو یعنی اخت امہ یہ نام ہے۔ ھمو عربی کی ضمیر غائب متصل کا قائم مقام ہے۔

وشفزم نام ہے جو شفرس سے زیادہ قریب ہے۔

بعلتی یعنی صاحبتی۔

خمستن یعنی الخمیسہ یا محذوف ہو آخر سے، جیسا اوپر ذکر ہو چکا ہے، اور آخر کا نون حرفِ تعریف آل کا بدل ہے۔

بخاف یعنی وراء

ھجرن یعنی مدینۃ۔ اسی بنا پر بحرین کے دارالسلطنت کو ھجر کہتے ہیں نون اس میں اشارے کے لیے ہے۔

مریب یعنی یمن میں مارب کا مشہور و معروف شہر، اس کا بہت قدیم زمانے سے لاطینی نام مریبا ہی ہے جو حمیری نام کے مطابق ہے۔

شمتی یعنی وضعتا

وتاھن یعنی ہذا نون اس میں اشارے کے لیے ہے۔

لاول مقہ کا ذکر اوپر گزر چکا ہے۔

بعل یعنی صاحب

اوم یعنی اوام یا شہر ہے درمیانی الف حسبِ معمول حذف کر دیا گیا ہے۔

بجن، فھمسی، بمسا تھو اور لی فیہمسی کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

ہمارا گمان ہے کہ یہ لوگ ایسا مطالبہ ہم سے ہرگز نہ کریں گے کہ ہم ان دونوں عبارتوں اور اسی قسم کی اور عبارتوں کی تشریح کریں۔ اور عربی و حمیری زبان کے درمیان الفاظ کے مادّوں، صرف و نحو کے اصولوں اور جملوں کے ایک دوسرے کے ساتھ ملنے میں بنیادی اختلافات کو ان عبارتوں کی روشنی میں نکالنے کی حتی الوسع کوشش کریں! نیز یہ تفصیل بیان کریں کہ وہ کون کون اصول ہیں جن کی بنا پر زبانیں آپس میں قریب یا دور ہوتی ہیں بلکہ اب ہمارا خیال ہے کہ یہ لوگ بھی سمجھ گئے ہوں گے کہ وہ اس وقت دو مختلف زبانوں کے سامنے کھڑے ہیں، نہ کہ ایک زبان کے! بعض الفاظ

کی مقاربت اور بعض قواعد صرف و نحو کی مشابہت ویسی ہی ہے جیسی ہماری فصیح عربی زبان اور سریانی زبان اور عبرانی زبان کے درمیان پائی جاتی ہے۔

اب ہم چاہتے ہیں کہ یہ عبارت جو ہم نیچے لکھ رہے ہیں اور جس کی تشریح نہیں کریں گے، لوگ پڑھیں، سمجھیں اور اس کا مطلب بیان کریں۔ اگر وہ ابھی تک اس خیال میں ہیں کہ حمیری اور عربی زبان ایک ہی زبان ہے تو وہ اس عبارت کی تشریح اور تحصیلِ مفہوم پر قادر ہو جائیں گے جس طرح جاہلیین اور اسلامیین کے اشعار کو وہ پڑھتے اور سمجھتے ہیں، ورنہ پھر ہماری حجت غالب اور ہمارا خیال درست ہوگا:۔

تبل کللم و شعنهمو ا ذولی بت ال

لعاذ و بنیهمی هنام و هعل الهت فی لم

ناو وهشیمن بتهمو برت بردار حمان و صنا

بورخ ذخرق دلثلثن و سبعی و خمس ماتم حبی(ل)(انتہی)

اب معاملہ واضح اور ظاہر ہوگیا ہے۔ اس بارے میں مزید تفصیلی گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں رہی ہے۔ یہ طے شدہ بات ہوگئی کہ قحطانیہ الگ ہیں اور عدنانیہ الگ، حمیری الگ زبان ہے اور عربی الگ زبان۔ وہ لوگ جو عربی ادب کی تاریخ لکھنا چاہتے ہیں وہ حمیری ادب کی تاریخ نہیں لکھتے، اُسی طرح جس طرح عبرانی اور سریانی زبان کی تاریخ نہیں لکھتے۔

اِن حالات میں ان بے چارے شعرائے جاہلیین کا کیا حشر ہوگا جو قحطان کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں جن کی اکثریت یمن میں رہتی تھی، اور کچھ لوگ اُن میں سے اُن قبیلوں سے تعلق رکھتے تھے جو دراصل قحطانی تھے اور شمال کی طرف ہجرت کر گئے تھے؟

ان شعرا کے ساتھ ساتھ ان خطیبوں اور کاہنوں کا انجام کیا ہوگا جن کی طرف نثر اور مسجع عبارتیں منسوب کی جاتی ہیں اور جو سب کے سب اپنی شعر و شاعری اور نثر کی عبارتوں میں اس فصیح عربی زبان کو استعمال کرتے تھے جو آج قرآن میں ہمیں نظر آتی ہے؟

یہ کہنا کہ یہ لوگ ہماری فصیح عربی زبان میں بات چیت کرتے تھے ایک فرضی بات ہے جس کی حقیقت تسلیم کرنے کی، دورِ جاہلیت سے متصل زمانے میں کوئی صورت ممکن نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ وہ لوگ دوسری زبان یا دوسری زبانیں بولتے تھے، اور جو کچھ ہماری فصیح عربی زبان کے اشعار اور نثر کی عبارتیں ان کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ جس طرح عاد، ثمود، طسم اور جدیس وغیرہ کی عربی نثر و نظم کے اجزا منسوب ہیں، اُن سب کی نسبت ان کی طرف غلط ہے اور زبردستی یہ کلام ان کے سر منڈھ دیا گیا ہے جن کو ماننے اور جن سے مطمئن ہونے کی کوئی صورت نہیں نکل سکتی۔

کچھ لوگ یہ کہیں گے کہ: ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قبیلۂ حمیر ایک یا ایک سے زیادہ زبانیں بولتے تھے مگر اس بات کو ماننے سے کون چیز مانع ہو سکتی ہے کہ ان لوگوں نے عدنانیوں کی زبان کو اپنے لیے ادبی زبان بنا لیا ہو اور اسی میں اپنے فنی اشعار اور فنی عبارتیں پیش کرتے ہوں گے؟

ہم اس مفروضے کو تسلیم کرتے ہیں اس بنا پر کہ یہ حق ہے اور شک و شبہے کی اس میں کوئی گنجایش نہیں نکل سکتی۔ مگر ظہورِ اسلام کے بعد!

کیوں کہ فصیح عربی زبان اس نئے مذہب کی زبان تھی۔ اس مذہب کی محترم کتاب کی زبان تھی اور برابر ترقی کرتی ہوئی حکومت کی سرکاری زبان تھی۔ اس طرح وہ پورے عرب کی مشترکہ زبان قرار پا گئی تھی، پھر عربوں کی

ادبی زبان قرار پا گئی ۔ جس طرح فتوحاتِ اسلامیہ کے بعد عربی زبان پہلے تمام اسلامی ممالک کی سرکاری زبان ہوئی اس کے بعد ان کی ادبی زبان بن گئی۔ اسلامی ممالک کی مختلف نسلوں اور متعدد قبیلوں میں سے کہیں کہیں تو بالکل عربیت آگئی اور کہیں کہیں خود عرب قوم کو ان نئے مفتوحہ ممالک کی بہ دولت ایک طاقت ور اقتدار اور ایک واضح تمدن کی طرف پیش قدمی کرنے کا موقع ملا۔

غرض عربی زبان، عربی ممالک اور غیر عربی ممالک کی ادبی زبان ظہورِ اسلام کے بعد بن گئی تھی لیکن قبلِ اسلام ؟ تو ہم وضاحت اور تفصیل کے ساتھ جاننا چاہتے ہیں کہ کس طرح وہ زبان جو قبیلۂ عدنان بولتا تھا، قبیلۂ قحطان کی ادبی زبان قرار پا سکی تھی ۔ ہمیں معلوم ہے کہ سیاسی اور اقتصادی برتری، جو دوسرے قبیلوں پر ایک زبان عائد کیا کرتی ہے، قحطانیوں کو حاصل تھی نہ کہ عدنانیوں کو ۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ تمدن کی طاقت، جس کا کام زبان کی اہمیت کو زیادہ کرنا اور اُسے دوسرے حلقوں میں رائج کرنا ہے وہ بھی عدنانیوں کے بہ جائے قحطانیوں کے ہاتھ میں تھی ۔ اب دوسری کون علت ہو سکتی ہے جس کی بہ دولت ہم اُس قوم کی زبان کو جسے نہ تو سیادت (اقتدار) حاصل تھی نہ ثروت اور نہ تمدن کی طاقت، دوسری ایسی قوم پر عائد کر سکتے ہیں جو اقتدار بھی رکھتی ہے، سرمایے دار بھی ہے اور متمدن بھی ؟

آخر کیا سبب ہے کہ قحطانیوں نے عدنانیوں پر اپنی زبان عائد نہیں کی ؟ حال آں کہ ــــــ مورّخوں اور راویوں کی روایت کے مطابق ــــــ قحطانیوں نے عدنانیوں کو اپنے اقتدار کے آگے سرنگوں کر لیا تھا اور انھیں نیچا دکھا دیا تھا ــــــ اُس اقتدار کے آگے جو قحطانیوں کو یمن کے اطراف میں حاصل تھا عدنانی اُسی طرح سرنگوں ہو گئے تھے جس طرح عدنانیوں کو

ہیں۔ لیکن کون شخص ہے، بغیر اس دعوے کی صداقت پر برہان قائم کیے، یقین کے ساتھ بتا سکتا ہے کہ یہ قبائل قحطانی تھے یا عدنانی؟

کیا ہم رومیوں کی، اُن کے اِس گمان کے سلسلے میں تصدیق کر سکتے ہیں کہ یہ لوگ دراصل طروادہ کے رہنے والے ہیں جو اس وقت وہاں سے ہجرت کر کے اٹلی چلے آئے تھے جب کہ بریام پر یونانیوں کو فتح حاصل ہو گئی تھی؟

اور کیا ہم مان لیں گے اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ یہ انگریز قوم بنی اسرائیل کی قوم ہے جو انگلستان ہجرت کر کے چلی آئی تھی؟ اُن باتوں کی کیا قیمت ہو سکتی ہے جو داستاں گو، اربابِ ہوس اور صاحبانِ اغراض اپنے فائدے یا دلچسپی کے لیے گڑھ لیا کرتے ہیں؟

دوسری بنیاد ہجرت کی روے داد ہے، جس کے بارے میں لوگ کہتے ہیں کہ یمن کے عربوں کا ایک گروہ سیلِ عرم کے حادثے کے بعد ہجرت کرنے پر مجبور ہو گیا تھا۔ لیکن آج کون ہے جو یہ ثابت کر سکتا ہے کہ یہ ہجرت واقعی ہوئی تھی، اور یہ روایت ناقابلِ شک ہے؟

یہ روایت اس وقت تک داستاں گویوں کی داستان سے آگے نہیں بڑھ سکتی، جب تک اس بارے میں صحیح علمی دلائل نہ قائم ہو جائیں ہاں! قرآن نے سیلِ عرم کا ذکر کیا ہے اور نئی تحقیق نے بھی ثابت کر دیا ہے کہ سیلِ عرم کا واقعہ پیش آیا تھا!! قرآن کہتا ہے کہ سیلِ عرم نے "قومِ سبا کو چیر کر ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا تھا" اس سے زیادہ قرآن اور کچھ نہیں کہتا ہے، نہ اس نے سیلِ عرم کی تاریخ متعین کی ہے نہ بتایا ہے کہ کس طرح سبا کو چیر کر ٹکڑے ٹکڑے کر دیے گئے تھے، اور نہ اُن کے ہجرت کے بعد

والے وطن نہیں بتاتے ہیں۔ نیز قرآن کے علاوہ قدیم کتبوں نے بھی ان قبائل کے نام اور ان کے وطنِ ہجرت کی طرف کوئی رہنمائی نہیں کی ہے۔ ایسی صورت میں نہ ہم مبالغہ کریں گے اور نہ حد سے تجاوز اور نہ علم اور قرآن سے روگردانی، جس وقت پوری قوت اور صراحت کے ساتھ ہم اعلان کریں گے کہ ان مخصوص قبائل کی ہجرت، ان مخصوص مقامات کی طرف، من گھڑت داستان ہے جو بعد ظہورِ اسلام سنائی گئی۔ اور ان خاص سیاسی اسباب کی بدولت جنھیں بہت کم لوگ جانتے ہیں، داستان گویوں نے ان قرآنی آیات میں تصرف کیا تاکہ قحطانیہ اور مضریہ قبائل کے درمیان تعلقات کے رشتے کو ثابت کیا جائے۔

ان حالات میں ہم مذکورۂ بالا مفروضے کو ہرگز تسلیم نہیں کریں گے اس لیے کہ سردست نہ ہم نسب کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ اس ہجرت کی داستان سے مطمئن ہیں۔

اگر ان رکاوٹوں کے باوجود ہم اس مفروضے کو جو اوپر گزر چکا ہے تسلیم کرلیں تو اس سے ایک عجیب وغریب نتیجہ نکلے گا جو اس نظریے کے بالکل برعکس ہوگا جو قدما کے نزدیک مسلّمہ ہے۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ عرب عاربہ، عدنان ہیں اور عرب مستعربہ جو ہیں وہ قحطانی ہیں! اور قحطانیوں نے عربی زبان اولادِ اسماعیل سے سیکھی ہے جب کہ اولادِ اسماعیل اولادِ قحطان سے عربی زبان سیکھ چکے تھے!! اور سب سے پہلا شخص جس نے عربی سیکھی اور اپنی آبائی زبان بھلائی وہ امرؤ القیس بن حجر الکندی تھا نہ کہ اسماعیل بن ابراہیم!!!

ہمیں یہ تسلیم کرنے میں ذرا بھی عذر نہیں ہے کہ عرب عاربہ عدنانی ہی تھے۔

اور عرب مستعربہ قحطانی مگر مستعرب ہوئے ہیں قحطانی اسلام کے بعد نہ کہ ظہور اسلام سے قبل۔

اس طرح ان لوگوں پر جو اس معنی کی تحدید کرنا چاہتے ہیں جس پر "عربی زبان" کا لفظ دلالت کرتا ہے یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ معنی کی تحدید میں وہ جغرافیائی حدود پر بھروسہ کریں نہ کہ انساب پر اور پرانی داستانوں پر۔ عدنانیوں کا جغرافیائی وطن شمالی عرب ممالک اور خاص کر حجاز ہے تو ہم جس وقت عدنان کا ذکر کرتے ہیں، اس وقت ہماری مراد اسی حصۂ ملک کے رہنے والے ہوتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم ان انساب کی صحت تسلیم کریں جو عدنان تک پہنچتے ہیں۔

اور جس وقت ہم قحطان کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد جنوبی عربی ممالک کے بسنے والے ہوتے ہیں بغیر اس کے کہ اس سلسلۂ نسب کو ہماری طرف سے قبول کر لیا جائے جو قحطان تک پہنچتا ہے۔

اس وقت ہم دو زبانوں کے سامنے ہیں، ایک شمال میں بولی جاتی تھی اور جس کے ادب کی تاریخ لکھنا اس وقت ہمارا مقصد ہے اور دوسری زبان جو جنوب میں بولی جاتی تھی اور جس کی حمیری، سبائی اور معینی کتبے اور قدیم عبارتیں ترجمانی کرتی ہیں۔ اس بنا پر نہ ہم حد سے تجاوز کریں گے اور نہ زیادتی۔ جس وقت ہم ان چیزوں سے انکار کریں گے جو اہلِ جنوب کی طرف قبلِ اسلام منسوب کی جاتی ہیں۔

یعنی اہلِ شمال کی زبان میں لکھے ہوئے اشعار اور نثر کی سادہ یا مقفاد مسجع عبارتیں ——— جو اہلِ جنوب کی طرف منسوب ہیں۔

# ۵۔ جاہلی اشعار اور مقامی لہجے

علاوہ اس کے یہ معاملہ قحطانیوں کے جاہلی اشعار سے گزر کر عدنانیوں کے جاہلی اشعار تک پہنچتا ہے۔ راویوں نے ہم سے بیان کیا ہے کہ قحطانیوں جب شعر و شاعری عدنانی قبائل میں منتقل ہوئی تو پہلے قبیلۂ ربیعہ میں رہی، پھر قبیلۂ قیس میں، اس کے بعد قبیلۂ تمیم میں۔ اور ظہورِ اسلام کے بعد بھی قبیلۂ تمیم ہی میں رہی یعنی بنی امیہ کے زمانے تک جو کہ جریر اور فرزدق کے عروج کا زمانہ تھا۔

اس قسم کی باتیں سن کر سوائے ہنس کر چپ ہو جانے کے اور کیا چارہ ہے! مان تو سکتے نہیں ہیں اس لیے کہ ہمیں صحیح علمی طریقے سے یہی نہیں معلوم ہے کہ ربیعہ، قیس اور تمیم ہیں کیا بلا؟ یعنی ہمیں انکار ہے، یا کم از کم ہمیں زبردست شبہ ہے ان قبیلوں کے ناموں اور نسبوں کے بارے میں جو شعرا اور ان قبائل کے درمیان رشتوں کو ثابت کرتے ہیں۔ اور ہمیں یقین ہے، یا کم از کم گمان غالب تو ضرور ہے کہ یہ تمام باتیں یقینی اور واقعی ہونے کے بجائے داستاں گوئی سے زیادہ قریب ہیں۔

نسب کا معاملہ اور اس کی اہمیت، ایسا سوال ہے جس پر اس وقت ہم توجہ کرنا نہیں چاہتے۔ ہم اسے اس وقت تک کے لیے اٹھا رکھتے ہیں جب تک کتاب کے مباحث خود اس سوال کو چھیڑنے کے متقاضی نہ ہوں۔ اس بارے میں ہم نے اپنی ذاتی رائے مجملاً "ذکری ابی العلا" میں بیان کر دی ہے۔

وہ سوال جس پر اس وقت ہم متوجہ ہونا چاہتے ہیں اور جس نے اس نظریے قبائلِ عدنان میں قبلِ اسلام شعر و شاعری کے منتقل ہونے

والے نظریے ـــــ کی قدر و قیمت کے بارے میں ہمیں شک اور شبہے پر آمادہ کر دیا ہو وہ خالص فنی سوال ہو۔

تمام راویانِ ادب کا اتفاق ہو اس بات پر کہ عدنان کے قبیلے ایک زبان اور ایک لہجہ نہیں رکھتے تھے قبل اس کے کہ اسلام ظاہر ہو اور مختلف زبانوں کو ایک دوسرے سے قریب لائے اور لہجے سے اختلافات زائل کرے۔

یہ بات قرینِ قیاس بھی معلوم ہوتی ہو کہ قبلِ اسلام عدنانی قبائل کی زبان میں اختلاف اور لہجے میں تباین پایا جائے۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ وہ نظریہ بھی صحیح ہو جس کی طرف اوپر اشارہ گزر چکا ہو یعنی عربوں کے آپس میں الگ الگ رہنے کا نظریہ۔ یہ بات مسلّمہ ہو کہ عرب قوم آپس میں کینے رکھنے والی اور ایک دوسرے سے دور دور رہنے والی قوم تھی۔ اس کے درمیان باہمی ربط و ضبط کے ایسے مادّی اور معنوی ذرائع نہیں پائے جاتے تھے جن سے لہجوں کے ایک ہو جانے کا امکان پیدا ہو جاتا۔ تو جب یہ تمام امور صحیح ہیں تو پھر یقینی طور پر معقول بات یہی ہو کہ ان عدنانی قبیلوں میں سے ہر قبیلے کی اپنی زبان، اپنا لہجہ اور اپنا اندازِ گفتگو ہو اور زبانوں کا اختلاف اور لہجوں کا فرق ان اشعار میں نمایاں ہو جو عرب قوم پر قرآن کے ایک زبان اور متقارب لہجے عائد کرنے سے پہلے کہے گئے ہیں۔

لیکن ایسی کوئی بات ہمیں جاہلی اشعار کے اندر نظر نہیں آتی ہو۔ آپ خود اُن طویل قصائد اور اُن معلقات کو پڑھ سکتے ہیں جن کو قدامت کے طرف داروں نے صحیح طور پر جاہلی اشعار کے قرار دے رکھا ہو آپ دیکھیں گے کہ اُن میں سے ایک طویل معلقہ ہو امرء القیس کا جو کندہ ـــ

یمنی قحطان — سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا معلقہ زہیر کا ہے تیسرا عنترہ، اور چوتھا لبید کا — یہ سب شاعر قبیلۂ قیس سے تعلق رکھتے ہیں۔ پھر ایک معلقہ طرفہ کا ہے اور ایک عمرو بن کلثوم کا اور ایک حارث ابن حلزہ کا۔ اور یہ تینوں شاعر بنی ربیعہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

آپ ساتوں معلقے پڑھ سکتے ہیں اس طرح کہ آپ کو محسوس بھی نہ ہوگا کہ ان کے درمیان کوئی ایسی چیز پائی جاتی ہے جو لہجے کے اختلاف، یا زبان کے فرق یا اندازِ کلام کی علاحدگی کے مشابہ ہو۔

ساتوں معلقوں کی بحر ایک جیسی ہے۔ قافیے کے قواعد سب جگہ ایک ہی ہیں۔ الفاظ کا استعمال انھی معنوں میں ہوا ہے جن معنوں میں مسلمان شعرا کے یہاں آپ انھیں مستعمل پائیں گے۔ نیز طریقۂ شاعری بھی ایک ہے۔

ان طویل معلقوں کی ہر ہر بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ قبیلوں کے اختلافات نے شعرا کے اشعار میں کسی قسم کی کوئی تاثیر نہیں کی۔ تو اب ہم دو نظریوں کے درمیان اپنے آپ کو پا رہے ہیں یا تو ہم اس بات کو مان لیں کہ عدنان اور قحطان کے عربی قبائل کے درمیان زبان، لہجہ اور طرزِ کلام میں کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جاتا تھا اور یا ہمیں صاف لفظوں میں اس کا اعتراف کر لینا چاہیے کہ یہ اشعار ان قبیلوں سے ایامِ جاہلیت میں نہیں نکلے ہیں بلکہ ظہورِ اسلام کے بعد ان قبیلوں کے شعرا کے سر منڈھ دیے گئے ہیں۔ بہ نسبت پہلے کے ہم دوسرے نظریے کی طرف زیادہ رجحان رکھتے ہیں! اس لیے کہ برہانِ قاطع اس بات پر قائم ہے کہ زبان اور لہجے کا اختلاف، عدنان اور قحطان کے درمیان ایک امرِ واقعہ ہے جس کا اعتراف خود قدما تک نے کیا ہے جیسا کہ ابوعمرو بن العلا کے

قول سے آپ نے اندازہ کیا ہوگا، نیز جدید تحقیقات بھی اسی نتیجے تک ہمیں پہنچاتی ہے۔

یہاں ایک دوسری دور رس بحث پیدا ہوتی ہے، کاش ہمارے پاس یا کسی اور کے پاس اتنا وقت ہوتا کہ وہ تحقیق اور تفصیل کے ساتھ اس بارے میں بحث کر سکتا! بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ قران جو ایک زبان اور ایک لہجے میں پڑھا جاتا ہے، یہ قریش کی زبان اور ان کا لہجہ ہے، جسے مختلف قبیلوں کے قرّاء قبول نہیں کر سکے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ قران کی قرأتیں بہت اور لہجے متعدد ہو گئے جن کے درمیان باہمی فرق بہت زیادہ تھا۔ قرّاء اور متاخرین علما نے اس موضوع کی تحقیق اور ترتیب میں بہت محنت صرف کی اور اس سلسلے میں خاص علم یا مخصوص علوم انھیں ایجاد کرنا پڑے۔ ہم یہاں ان قرأتوں کی طرف اشارہ نہیں کر رہے ہیں جن میں آپس میں اعراب کا اختلاف ہے —— عام اس سے کہ وہ اعراب مبنی کا ہو یا معرب کا —— ہم قرّاء کے اس قسم کے اختلاف کی طرف اشارہ کرنا نہیں چاہتے جیسا اختلاف قران کی آیت

یاجبال اوبی معه والطیر

میں الطیر کے نصب اور رفع کے بارے میں ہے اور نہ اس اختلاف کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں جو

لقد جاءکم رسولٌ من انفسکم

میں انفسکم کی فا کے ضمہ اور فتحہ کے بارے میں قرّاء کے درمیان پایا جاتا ہے، اور نہ اس اختلاف کی طرف توجہ منعطف کرانا چاہتے ہیں جو قران کی آیت

وقالوا حجراً محجوراً

میں حجراً کے حا کے ضمے اور کسرے کے بارے میں آپس میں ہی اور نہ ہم اس اختلاف کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو

الٓمّ غلبت الروم فی ادنی الارض

میں غلبت کے صیغۂ مجہول یا معروف ہونے کے بارے میں ہی۔ ہم اس قسم کے اختلاف روایت کو بحث میں نہیں لانا چاہتے کیوں کہ یہ بہت مشکل مسئلہ ہی۔ ہم اس وقت اس مسئلے سے اور اس سے پیدا شدہ نتائج سے بحث کریں گے جب خوش قسمتی سے ہم تاریخِ قران کی تحقیق کر رہے ہوں گے۔ سرِ دست تو ہم قراٰتوں کے اس اختلاف سے بحث کرنا چاہتے ہیں جو قرینِ قیاس بھی ہی اور مطابقِ نقل بھی۔ اور جو ان قبائلِ عرب کے لہجوں کے اختلافات کے بدیہی مقتضیات ہیں جو پیغمبرِ اسلام اور اُن کے ہم قبیلہ (قریش) کی طرح قران کی تلاوت میں اپنے حلق، اپنی زبان اور اپنے ہونٹ کی افتاد کو بدل نہیں سکے۔ اور انھوں نے قران کو اُسی طرح پڑھا جس طرح وہ بات چیت کرتے تھے، نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے قران کی تلاوت میں اُس جگہ اِمالے سے کام لیا جہاں قریش اِمالہ نہیں کرتے تھے، اس جگہ لفظ کو کھینچ کر پڑھا جہاں قریش لفظ کو نہیں کھینچتے تھے۔ اُس جگہ گھٹا کر پڑھا جہاں قریش نہیں گھٹاتے تھے۔ وہاں لفظ کو ساکن پڑھا جہاں قریش متحرک پڑھتے تھے اور وہاں ادغام، تخفیف اور انتقال سے کام لیا جہاں قریش ادغام تخفیف اور انتقال نہیں کرتے تھے۔

ذرا ٹھیریے! اس جگہ ٹھیرنا بہت ضروری ہی۔ اس لیے کہ کچھ لوگ جو مذہبی ہیں یہ کہتے ہیں کہ قران کی سات قراٰتیں ہیں جو سب کی سب متواتر

طور پر پیغمبرِ اسلام سے مروی ہیں اور جبرئیل نے اسی طرح آپ کے قلب پاک پر انھیں اُتارا تھا۔ ان قراتوں کا انکار کرنے والا " ان مذہبی لوگوں کے خیال میں بلا شک وشبہ کافر ہے۔ مگر اپنے اس دعوے پر یہ لوگ کوئی دلیل قائم نہیں کرسکے ہیں سوائے اس ایک حدیث کے جو صحیح بخاری میں مروی ہے کہ فرمایا ہے آں حضرت نے

انزل القرآن علیٰ سبعۃ احرفٍ    قرآن سات حرفوں میں نازل ہوا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ان سات قراتوں کا وحی سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ان کا منکر فاسق، اور دین میں رخنہ ڈالنے والا ہے۔ یہ قرأتیں ایسی ہیں کہ ان کا تعلق بجائے وحی کے لہجوں کے اختلاف سے ہے۔ لوگوں کو حق ہے کہ وہ اس بارے میں اختلاف کریں اور ایک کو قبول اور دوسروں کو مسترد کردیں۔ اس بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے، لڑائی کی ہے اور ایک نے دوسرے کی غلطی ظاہر کی ہے، لیکن ہمیں نہیں معلوم کہ محض اس وجہ سے مسلمانوں نے آپس میں ایک دوسرے کو کافر یا فاسق کہا ہو۔ یہ قرأتیں وہ حروفِ سبعہ نہیں ہیں جن پر قرآن نازل ہوا ہے، یہ اور چیز ہے اور حروفِ سبعہ بالکل دوسری چیز۔ الاحرف، حرف کی جمع ہے اور حرف کے معنی ہیں لغت کے۔ انزل القرآن علیٰ سبعۃ احرف کے معنی یہ ہوئے کہ قرآن سات ایسی لغتوں میں نازل ہوا ہے جو اپنے مادے اور لفظ میں مختلف ہیں، اور جس کی تشریح ابن مسعودؓ کے اس قول سے بخوبی ہو جاتی ہے :

انّما ھو کقولک ھلمّ، و تعالِ و اقبل۔    یہ ویسے ہی ہے جیسے تم اپنی گفتگو میں ایک مفہوم کو کئی ہم معنی الفاظ سے ظاہر کرو۔

اور انسؓ بن مالک کا یہ قول مزید تشریح کرتا ہے کہ " قرآن کی آیت

ان ناشئۃ اللیل ھی اشد وطاءً واصوب قیلا

میں اصوب، اقوم اور احدی ایک ہی معنی رکھتے ہیں، اور اس کی مزید تشریح ابن مسعودؓ کی قرأت

ھل ینظرون الا زقیۃ واحدۃ بجائے ھل ینظرون الا صیحۃ واحدۃ

سے بھی ہوتی ہے تو احرف کے معنی ہیں لغات کے، جو اپنے لفظ اور مادّے میں مختلف ہوں (معنی میں نہیں) لیکن یہ قرأتیں جو قصر، مد، حرکت، سکون، نقل، اثبات اور معرب کی حرکتوں کے سلسلے میں آپس میں مختلف ہیں۔ احرف (لغات) سے کوئی تعلق نہیں رکھتی ہیں کیوں کہ یہ اختلاف صورت اور شکل میں ہے نہ کہ مادّے اور لفظ میں ـــــ مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن سات حرفوں میں یعنی سات مختلف لغتوں میں نازل ہوا ہے جو اپنے لفظ اور مادّے میں مختلف ہیں۔ اور مسلمان اس بات پر بھی متفق ہیں کہ اصحابِ رسولؐ ان لغتوں کے بارے میں آپس میں لڑتے جھگڑتے تھے، درآں حالے کہ پیغمبرِ اسلام ان کے درمیان موجود تھے۔ آپ نے ان کو جھگڑا کرنے سے منع فرمایا اور اس ممانعت پر اصرار فرمایا اور جب پیغمبرِ اسلام کی وفات ہوئی تو آپ کے اصحاب نے قرآن کو انھی سات لغتوں پر پڑھنا شروع کر دیا۔ ہر پڑھنے والا اُسی لغت کو پڑھتا تھا جو اُس نے آں حضرتؐ سے سُنی تھی۔ اس اختلافِ قرأت نے پھر جھگڑے کی شکل اختیار کر لی۔ یہ جھگڑا اس حد تک بڑھا کہ قریب تھا مسلمانوں میں کوئی فتنہ اُٹھ کھڑا ہو، خصوصاً ان مسلمانوں میں جو لشکر میں شامل ہو کر مصروفِ جنگ تھے اور وحی کی جائے نزول اور خلافت کے مستقر سے بہت دُور۔ سرحدوں پر اپنے گھر بنائے ہوئے تھے۔

صورتِ حال خلیفۂ سوم عثمان بن عفان کے سامنے پیش کی گئی وہ بہت متفکر اور پریشان ہوئے ان کو یہ خوف لاحق ہوا کہ کہیں مسلمانوں کے درمیان بھی قران کی عبارت کے درمیان اسی قسم کا اختلاف نہ اٹھ کھڑا ہو جیسا عیسائیوں میں انجیل کی عبارت کے بارے میں ہو چکا ہے۔ انھوں نے ایک "سرکاری مصحف" تیار کیا اور تمام ملک میں اسے شائع کر دیا۔ اس کے علاوہ جتنے اور مصحف تھے ان کے بارے میں حکم دے دیا کہ وہ محو کر دیے جائیں۔

اس طرح سات حرفوں میں سے چھ حرف ناپید ہو گئے اور صرف ایک حرف باقی رہ گیا اور یہ وہی حرف ہے جسے آج ہم "مصحفِ عثمان" میں پڑھتے ہیں یعنی قریش کی لغت، اور یہی وہ لغت ہے جس میں قرا کے لہجوں سے اختلاف پیدا ہو گیا۔ کوئی کھینچ کر پڑھتا ہے کوئی بغیر کھینچے کوئی لفظ کو موٹا کر کے پڑھتا ہے کوئی ہلکا کر کے، کوئی کسی طرح پڑھتا ہے کوئی کسی طرح۔

تو آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ قران کی یہ مختلف قرأتیں جو ہماری موضوع گفتگو اور مقصودِ اصلی ہیں صرف لہجوں کے اختلاف کے نتائج ہیں اور وہ سات قرأتیں جن پر قران نازل ہوا ہے مختلف لہجے نہیں بلکہ مختلف لغتیں تھیں جن میں سے چھ ناپید ہو گئی ہیں اور ایک باقی رہی۔

کچھ لوگوں نے قرا اور رواۃ، میں سے، ان لغتوں کی تعیین اور تخصیص کا ارادہ کیا تھا جن پر قران نازل ہوا تھا۔ تو ان لوگوں نے دعوا کیا کہ:
ان میں سے پانچ لغتیں عجزِ ہوازن کی ہیں، اور بقیہ دو قریش اور خزاعہ کی، مگر ثقہ اور معتبر لوگوں نے اس قسم کی بحث کو قبول نہیں کیا اور اسے بالکل خارج از گفتگو قرار دے دیا ہے۔

شاید ہمارے اہم فرائض میں سے ہو کہ اس جگہ ہم اُن چند عبارتوں کو پیش کر دیں جو ہمارے مسلک کی تائید کرتی ہیں، اور یہ بتاتی ہیں کہ ہم نے خدا کی بتائی ہوئی حدوں سے تجاوز نہیں کیا ہو اور نہ قراٰتِ متواترہ کے ہم منکر ہیں۔ یہ اور ہی لوگ ہیں جو وحی میں ان چیزوں کا اضافہ کرتے رہتے ہیں جن کا وحی سے کوئی تعلق نہیں ہو اور آسمان سے ایسی چیزیں نازل کراتے ہیں جو نازل نہیں ہوئی ہیں۔

اِس موضوع پر جو عبارتیں ہم پیش کر سکتے ہیں ان میں شاید سب سے بہتر وہ عبارت ہو جس کو ابن جریر الطبری نے اپنی مشہور تفسیر میں درج کیا ہو وہ کہتا ہو :-

"کہا ابوجعفر نے کہ اگر کوئی کہنے والا ہم سے کہے کہ "آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد انزل القراٰن علیٰ سبعۃ احرف کی تمھارے نزدیک اگر یہی تاویل ہو جو تم نے بیان کی ہو اور جس پر تم نے شہادتیں بھی پیش کی ہیں تو قرآن شریف میں کوئی ایک حرف ایسا ہمیں بتاؤ جو سات لغتوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہو، اس طرح تمھارا دعوا پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے گا۔ ورنہ اگر تم کو ایسا کوئی حرف قرآن شریف میں نہیں ملا ہو تو تمھارے اس ثبوت سے تہی دست ہونے کی بہ دولت اس شخص کی بات قرینِ مصلحت معلوم ہوتی ہو جو مذکورۂ بالا عبارت کی یہ تاویل کرتا ہو کہ 'قرآن سات معنوں' پر نازل ہوا ہو۔ یعنی امر، نہی، وعد، وعید، جدل، قصص اور امثال۔ اس طرح تمھاری تاویل کا فساد ظاہر ہو جائے گا۔ یا پھر یہ کہو کہ یہ سات حرف قرآن کی سات لغتیں ہیں (قبائلِ عرب کی مختلف زبانوں کی)

جو قرآن بھر میں متفرق طور پر پھیلی ہوئی ہیں (یعنی کسی ایک ہی لفظ کو سات طریقوں سے نہیں پڑھا جاتا بلکہ سات قسم کی لغتیں قرآن بھر میں کہیں کہیں پائی جاتی ہیں) جیسا کہ بعض وہ لوگ کہتے ہیں جو غور وفکر سے کام نہیں لیا کرتے۔ تو اس تاویل کی بنا پر تم ایسے دعوے کے مدعی قرار پاؤگے جس کی مہملیت ہر سمجھ دار پر اور جس کی غلطی ہر دانش مند پر واضح ہے۔ اس لیے کہ وہ حدیثیں جن سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد انزل القرآن علی سبعۃ احرف کی تاویل کرتے ہوئے اپنے دعوے کی صحت پر تم نے حجت پکڑی ہے وہ وہ حدیثیں ہیں جن کو تم نے عمر بن الخطاب، عبد اللہ ابن مسعود اور ابی بن کعب (رضوان اللہ علیہم اجمعین) سے روایت کیا ہے۔ اور جو کچھ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے تم نے روایت کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ لوگ قرآن کی بعض آیتوں کی تلاوت کے بارے میں اختلاف رکھتے تھے۔ یہ اختلاف قرأت کے بارے میں تھا، آیت کی تاویل کے بارے میں نہیں تھا ایک فریق دوسرے کی قرأت کا اس دعوے کے ساتھ انکار کرتا تھا کہ وہ اسی طرح پڑھتا ہے جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلاوت فرمایا کرتے تھے۔ پھر ان لوگوں نے اپنا معاملہ آں حضرت کی خدمت میں پیش کیا، اور آں حضرت کا اس بارے میں فیصلہ یہ ہوا کہ آپ نے ہر قاری کی قرأت کی تصحیح فرمائی اور ہر ایک کو اسی طرح پڑھنے کا حکم دیا جس طرح اسے سکھایا گیا تھا۔ یہاں تک کہ بعض دلوں میں اسلام کے متعلق شک پیدا ہوگیا، کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختلافِ قرأت کے باوجود ہر قاری کی تصحیح کیسے فرمائی؟ پھر

اللہ تعالیٰ نے اُس شک کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے دُور فرمادیا کہ انزل القران علیٰ سبعۃ احرف تو اگر وہ حروفِ سبعہ جن پر قران نازل ہوا تھا، تمھارے نزدیک قران میں متفرق طور پر تھے اور آج بھی مصاحف اہلِ اسلام میں موجود ہیں تو ان احادیث کے مطالب غلط قرار پاتے ہیں جو تم نے اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہیں کہ وہ کسی سورت کی قرأت میں اختلاف رکھتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو انھوں نے حکم بنایا تھا اور آپ نے ہر ایک کو حکم دیا تھا کہ اُسی طرح پڑھے جس طرح اُسے بتایا گیا ہو اس لیے کہ حروفِ سبعہ اگر ایسی سات لغتیں ہیں جو پورے قران میں منتشر طور پر پھیلی ہوئی ہیں تو ایک حرف بھی تلاوت کرنے والوں کے درمیان موجبِ اختلاف نہیں بن سکتا۔ کیوں کہ ہر تلاوت کرنے والا اُس حرف کو اُسی طرح تلاوت کرے گا جس طرح وہ قران میں موجود ہو اور جس طرح وہ نازل ہوا ہو۔ اور جب یہ صورتِ حال ہو تو وجہ اختلاف ہی باقی نہیں رہتی، جس کی بہ دولت صحابہ کے متعلق یہ روایت بیان کی جاتی ہو کہ وہ کسی سورت کی قرأت میں اختلاف رکھتے تھے، اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کے معنی کا فساد ظاہر ہو جاتا ہو کہ آپ نے فرمایا، ہر ایک اسی طرح پڑھے جس طرح اُسے معلوم ہو۔ اس لیے کہ وہاں کوئی ایسی چیز ہی نہیں تھی جو الفاظ میں اختلاف یا معنی میں افتراق کی موجب ہو۔ نیز اختلاف ہو بھی کیسے سکتا تھا جب کہ ان کا معلم ایک ہی ذات تھی اور علم بھی ہر پہلو سے ایک ہی تھا۔ اور صحتِ حدیث کے بارے میں، جو

عہدِ رسالت میں حروفِ قرآن میں اختلاف کے سلسلے میں روایت کی گئی تھی کہ صحابہ نے اختلاف کیا اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنا معاملہ لے گئے تھے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ ہم نے واضح تر دلیل سے اِس تاویل کی لغویت کو بیان کر دیا ہے کہ "حروفِ سبعہ، سات لغتیں ہیں جو قرآن کی صورتوں میں جا بہ جا پائی جاتی ہیں، نہ کہ ایک ہی لفظ میں سات مختلف لغتیں، جو آپس میں ہم معنی ہوں" اس کے علاوہ بھی اگر کوئی غور و فکر سے کام لینے والا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد انزل القرآن علیٰ سبعۃ احرف کی مادں کے سلسلے میں اس قائل کے قول اور اُس کے اس دعوے پر کہ "آپ کے ارشاد کے معنی ہیں سات لغتیں جو پورے قرآن میں جا بہ جا پائی جاتی ہیں"۔ غور کرے گا۔ پھر اس دعوے اور اس دعوے کے دلائل میں جن احادیث سے اس نے کام لیا ہے یعنی صحابہ اور تابعین کا یہ کہنا کہ "یہ تمھارے قولِ تعالٰی، ہلم اور اقبل کی طرح ہے یا عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت الا زقیۃ اور ہماری قرأت الا صیحۃ کی طرح ہے" اور اسی طرح کی دوسری دلیلوں کے درمیان مطابقت ڈھونڈے گا تو اس کو خود معلوم ہو جائے گا کہ مدعی کی دلیلیں خود ہی اُس کے دعوے کو باطل کر رہی ہیں۔ اور اس کا دعوا اس کی دلیلوں کے برعکس ہے، کیوں کہ وہ قرات جس پر قرآن نازل ہوا ہے اُس کے نزدیک ان قراتوں صیحۃ اور زقیۃ یا تعالٰی، اقبل اور ہلم میں سے ایک ہی ہے نہ کہ سب، اس لیے کہ اس کے نزدیک ساتوں مختلف لغتوں میں سے ہر لغت قرآن کے ایک ہی کلمے اور ایک ہی حرف میں پائی جائے گی ایسا کوئی کلمہ یا حرف نہ ہوگا

جس میں دوسری لغت بھی پائی جاتی ہو۔ اور جب یہ صورت ہوگی تو اس کا اس قول سے دلیل لانا کہ "یہ تمھارے قول تعالِ، ہلم اور اقبل کی طرح ہے" بے کار ہو جائے گا۔ اس لیے کہ یہ کلمے مختلف الفاظ ہیں جن کو تشریح اور تفسیر میں معنیٰ واحد جمع کیے ہوئے ہے۔ تو اس دعوے کے مدعی نے اپنے قول "سات لغتوں کا ایک لفظ میں جمع ہونا" سے خود اپنی تردید کر دی۔ اس تشریح سے اُس کے دعوے کی دلیلوں کو بے کار کرنے اور دلیلوں کے دعوے کی تردید کرنے کی وضاحت ہو گئی۔"

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس بارے میں قرآن کی ان دونوں شکلوں میں سے کوئی بھی شکل نہیں ہے، جو تم نے بیان کی ہے، بلکہ حروفِ سبعہ جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو نازل کیا ہے سات مختلف لغتیں ہیں ایک ہی حرف اور ایک ہی کلمے میں، لفظ کے اختلاف اور معنی کے اتحاد کے ساتھ ساتھ، جیسے کہنے والے کا کہنا ہلم، اقبل، تعال الیّ، قصدی، نحوی، قربی اور اسی قسم کے دوسرے الفاظ جو بولنے میں دوسرے سے مختلف ہوں اور معنی میں متفق ہوں۔ اگرچہ اُن کو ادا کرنے وقت زبانوں میں اختلاف ہو جیسا کہ ابھی ابھی ہم نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلّم سے اور صحابہ سے روایت کیا ہے کہ یہ تمھارے قول ہلم تعال اور اقبل کی طرح ہے اور ما ینظرون الا زقیۃ واحدۃ اور الا صیحۃ واحدۃ کا ایسا ہے۔

تو اگر کوئی شخص کہے کہ "اچھا اگر کسی نسخے میں بھی قرآن کے، ہمیں ایک حرف بھی ایسا مل جائے گا جو سات مختلف لغتوں کے ساتھ پڑھا

جاتا ہو، جس کے الفاظ مختلف ہوں مگر معنی ایک ہوں تو ہم اس تشریح اور تفسیر کی صحت کو تسلیم کرلیں گے جس کے تم مدعی ہو۔"

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم یہ دعوا نہیں کر رہے ہیں کہ یہ ساتوں لغتیں آج موجود ہیں، ہمیں تو یہ بتایا گیا ہو کہ آں حضرت کے ارشاد انزل القران علی سبعة احرف کے معنی ان احادیث کی روشنی میں جو اوپر گزر چکی ہیں وہی ہیں جو ہم نے بیان کیے ہیں نہ کہ وہ جن کا دعوا ہمارے مخالفین کر رہے ہیں، اُن وجوہ سے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

اب اگر وہ کہے کہ "اگر صورتِ حال وہی ہو جو تم نے بیان کی ہو کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو وہ سب لغتیں پڑھائیں اور اُن کے پڑھنے کا حکم دیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے انھی لغتوں کے ساتھ قرآن نازل فرمایا تھا تو پھر ان لغتہ غیر موجود چھ لغتوں کا کیا حال ہوا؟ کیا وہ منسوخ ہوکر اُٹھالی گئیں تو ان کے منسوخ ہونے اور اُٹھالیے جانے پر کیا دلیل ہو؟ یا امتِ مسلمہ نے اُن لغتوں کو بھلا دیا؟ تو یہ بات مرادف ہو اس صورت کے کہ وہ چیز جس کے یاد رکھنے کا حکم دیا گیا تھا ضائع کردی گئی، یا اس بارے میں کوئی اور حادثہ پیش آیا تو وہ کیا ہو؟ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہ وہ چھ لغتیں منسوخ کر کے اُٹھالی گئیں اور نہ امتِ محمدی نے انھیں بھلا دیا درآں حالے کہ وہ ان کی حفاظت پر مامور تھی بلکہ امتِ محمدی کو قرآن کی حفاظت کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور ساتھ ہی ان سات لغتوں میں سے کسی ایک لغت کو جو اسے پسند ہو اختیار کرنے اور اس کی حفاظت کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ جس طرح امت

محمدی کو تین کفاروں میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کا حکم دیا گیا تھا، جب کوئی شخص قسم کھا کر توڑ دے اور وہ دولت مند بھی ہو (۱) غلام آزاد کرنا، (۲) دس مسکینوں کو کھانا کھلانا (۳) یا ان کے کپڑے بنانا، تو اگر پوری امت، کفارہ ادا کرنے والوں کو، بقیہ دونوں کفاروں سے رد کے بغیر، کسی ایک پر اجماع کرلے تو وہ خدائے تعالیٰ کے حکم کو صحیح طور پر سمجھنے والی اور حقوق اللہ کو صحیح معنوں میں پورا کرنے والی امت ہو گی، تو اسی طرح قرآن کی حفاظت اور اس کی قرأت کے بارے میں امت کو حکم دیا گیا تھا اور سات لغتوں میں سے کسی ایک لغت کو اختیار کرنے کی اجازت دی گئی تھی، تو امت نے مختلف اسباب میں سے خاص ایک سبب کی بدولت جو اُس کے ایک ہی لغت پر جمع ہونے کا موجب ہوا، ایک ہی لغت کو اختیار کرنا مناسب سمجھا اور بقیہ چھ لغتوں کی قرأت کو ترک کر دیا۔ اور ان لغتوں کے پڑھنے کی ممانعت بھی نہیں کی جن کی اجازت دی گئی تھی۔

اب اگر کوئی کہے کہ "وہ کیا وجہ تھی جس نے چھ لغتوں کو چھوڑ کر، ایک ہی پر قوم کو جمع ہونے پر مجبور کر دیا تھا؟"

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم سے احمد بن عبدالضبی نے بیان کیا اور اُن سے عبدالعزیز بن محمد الدراوردی نے، اور اُن سے عمارہ بن غزیہ نے اور ان سے ابن شہاب نے اور ان سے خارجہ ابن زید ابن ثابت نے اور اُن سے ان کے باپ زید بن ثابت نے بیان کیا کہ:-

"جب یمامہ کی لڑائی میں بہت سے اصحاب رسولؐ شہید ہو گئے تو عمرؓ بن الخطاب ابوبکرؓ کے پاس آئے اور کہا:-

"اصحاب رسول یمامہ کی جنگ میں اس طرح بڑھ بڑھ کر شہید ہوئے

ہیں جس طرح پروانے شعلے پر ٹوٹ ٹوٹ پڑتے ہیں مجھے اندیشہ ہے کہ یہ لوگ جس کسی جنگ میں بھی شریک ہوں گے یہی طرزِ عمل اختیار کریں گے، یہاں تک کہ شہید ہو جائیں گے۔ دراں حالے کہ یہی لوگ حاملانِ قران ہیں، تو قران برباد ہو جائے گا اور فراموش کر دیا جائے گا اگر اُسے جمع کر لیا جائے تو کیا حرج ہے؟"

ابوبکرؓ نے بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے کہا

"جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا وہ کام میں کروں!"

اس صورتِ حال پر دونوں بزرگوں نے پھر غور کیا اور ابوبکرؓ نے مجھے بُلا بھیجا، زیدؓ بن ثابت کہتے ہیں کہ "میں ابوبکر کے پاس گیا وہاں عمر بن الخطاب بہت زیادہ خاموش بیٹھے ہوئے تھے۔"

ابوبکرؓ نے مجھ سے کہا کہ:

"اِن صاحب نے مجھے ایک معاملے کی طرف دعوت دی تھی اور میں نے انکار کر دیا تھا تم کاتبِ وحی ہو، اگر تم ان کی تائید کرتے ہو تو میں تم دونوں کی پیروی کروں گا مگر تم میرے موافق نکلے تو یہ کام ہرگز نہیں کروں گا۔"

زیدؓ بن ثابت کہتے ہیں کہ "پھر ابوبکرؓ نے عمرؓ کی گفتگو بیان کی، عمرؓ اس وقت بھی خاموش ہی بیٹھے رہے۔ میں نے اظہارِ بیزاری کرتے ہوئے کہا:۔

"جو رسول اللہ نے نہیں کیا وہ کام کیا جائے!" یہاں تک عمرؓ نے ایک جملہ کہا "اگر آپ دونوں یہ کام کیجیے گا تو آپ کا نقصان کیا ہوگا؟"

زیدؓ بن ثابت کہتے ہیں کہ "پھر ابوبکرؓ نے مجھے حکم دیا اور میں نے قران کو چمڑے کے ٹکڑوں، ہڈیوں اور کھجور کی چھالوں پر لکھ لیا، جب ابوبکرؓ کا انتقال ہوگیا اور عمرؓ نے قران کو ایک جلد میں لکھ لیا تھا تو وہ ان کی زندگی میں ان کے پاس رہا اور ان کے انتقال کے بعد ان کی صاحب زادی ام المومنین حفصہ کے پاس رہا۔ اس کے بعد یہ ہوا کہ حذیفہؓ بن الیمان ایک جنگ سے جو آرمینیہ کی خلیج میں ہو رہی تھی واپس آئے اور بہ جائے اپنے گھر جانے کے سیدھے عثمانؓ بن عفان کے پاس گئے اور کہا۔

"امیرالمومنین لوگوں کی خبر لیجیے!"

عثمانؓ نے پوچھا: "کیوں کیا بات ہے؟"

حذیفہؓ بن الیمان نے کہا کہ: "میں خلیج آرمینیہ کی جنگ پر گیا ہوا تھا جس میں اہلِ عراق اور اہلِ شام بھی شریک تھے تو اہلِ شام اُبیؓ بن کعب کی قرأت کے ساتھ قران پڑھتے ہیں جسے اہلِ عراق نے کبھی نہیں سُنا تھا، تو اہلِ عراق اہلِ شام کی تکفیر کرتے ہیں اور اہلِ عراق ابن مسعودؓ کی قرأت کے ساتھ قران پڑھتے ہیں جس سے اہلِ شام قطعاً ناواقف ہیں تو اہلِ شام اہلِ عراق کو کافر گردانتے ہیں۔"

زیدؓ بن ثابت کہتے ہیں کہ "پھر عثمانؓ بن عفان نے مجھے حکم دیا کہ میں اُن کے لیے ایک قران کی جلد لکھ دوں، اور فرمایا کہ

"میں تمھارے ساتھ ایک سمجھ دار اور واقف کار آدمی کو لگاتا ہوں تم دونوں جس پر متفق ہو جاؤ اُسے لکھ لو اور جس معاملے میں اختلاف

ہو تو وہ میرے سامنے پیش کرو ۔"

تو انھوں نے میرے ساتھ ابان بن سعید بن العاص کو لگا دیا، جب ہم دونوں اس آیت

ان آیۃ ملکہ ان یاتیکم التابوت

پر پہنچے تو میں نے کہا التابوہ اور ابان بن سعید نے کہا التابوت' تو ہم نے معاملہ عثمانؓ بن عفان کے سامنے پیش کیا انھوں نے التابوت لکھ دیا، غرض جب میں کتابت قرآن سے فارغ ہوا تو میں نے اس پر ایک نظر ڈالی تو

من المومنین رجال صدقوا ما عاھدوا اللہ علیہ

سے لے کر وما بدلوا تبدیلا کی پوری عبارت اس میں مجھے نظر نہیں آئی۔ میں اس آیت کی تلاش میں مہاجرین کے پاس گیا اُن میں سے کسی کے پاس نہیں نکلی۔ پھر انصار کے پاس گیا ان میں سے بھی کسی کے پاس یہ آیت مجھے نہیں ملی۔ آخر میں خزیمہؓ بن ثابت کے پاس یہ آیت نکل آئی اور میں نے اس کو لکھ لیا، اس کے بعد ایک بار اور قرآن پر نظر ڈالی تو اس میں یہ دو آیتیں

لقد جاءکم رسول من انفسکم آخر سورت تک

مجھے نہیں ملی، میں نے مہاجرین اور انصار میں سے ہر ایک سے اس آیت کے متعلق استفسار کیا مگر کسی کے پاس برآمد نہ ہوسکی آخر میں ایک ایسے شخص کے پاس یہ آیتیں نکلیں جس کا نام بھی خزیمہؓ ہی تھا۔ تو میں نے سورۂ برات کے آخر میں ان کو جگہ دے دی اور اگر یہ پوری تین آیتیں ہوتیں تو میں انھیں ایک سورت بنا دیتا۔

اس کے بعد دوبارہ میں نے نظر ڈالی تو اب کی مجھے کوئی فروگزاشت اس میں نہیں ملی، پھر عثمانؓ بن عفان نے امّ المومنین حفصہؓ سے کہلوا بھیجا کہ اپنا نسخۂ قران بھجوادیں اور اس کا حتمی وعدہ کیا کہ وہ نسخہ ان کو واپس کردیا جائے گا تو اس نسخے کے ساتھ میرے ترتیب دیے ہوئے نسخے کو ملایا گیا اور دونوں میں کوئی اختلاف نہیں نکلا۔ امّ المومنین حفصہؓ کا نسخۂ قران ان کو واپس کردیا گیا اور عثمانؓ مطمئن ہوگئے، اور لوگوں کو قران کی کتابت کا حکم دے دیا جب حفصہ کا انتقال ہوگیا تو عثمانؓ نے عبداللہؓ بن عمر کے پاس اس نسخے کے بارے میں جو حفصہؓ کا تھا سختی سے کہلوا بھیجا، عبداللہؓ بن عمر نے عثمانؓ کا پیغام لانے والوں کو وہ نسخہ حوالے کردیا، تو وہ نسخہ بالکل دھوڈالا گیا۔" (تفسیر طبری جلد ا صفحہ ۱۸-۲۱ طبع بولاق)

دیکھیے طبری کس طرح ان چھ لغتوں کے بارے میں جن کو عثمانؓ نے مسلمانوں پر احسان کرتے ہوئے اور اس اندیشے کے ماتحت کہ کہیں اس بارے میں یہ لوگ فساد اور جھگڑے میں مبتلا نہ ہوجائیں جس معاملے میں کوئی فساد یا جھگڑا نہ ہونا چاہیے، محو کردیا تھا، اُن کی پوزیشن صاف کررہا ہے۔ اس کے بعد مسئلۂ زیر بحث پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے بعض اہم باتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے:-

"اگر بعض لوگ جن کی علمی بنیاد کم زور ہو یہ کہیں کہ "مسلمانوں کے لیے ان قراتوں کا ترک کردینا جن کو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو بتایا تھا اور ان کے پڑھنے کا حکم دیا تھا کس طرح جائز ہے؟"

تو ان کو بتایا جائے گا کہ " ان قرأتوں کے متعلق آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حکم دیا تھا وہ حکم ایجاب یا فرض کا نہیں تھا بلکہ اباحت اور رخصت کا تھا اس لیے کہ اگر تمام قرأتوں کا پڑھنا مسلمانوں پر فرض ہوتا تو ان ساتوں لغتوں میں سے ہر ایک کا جاننا قران کی روایت کرنے والوں کے لیے فرض ہوتا، اور ان کی خبر، امت کی قرات سے عذر اور شک کو زائل کر دیتی۔ ان قرأتوں کے چھوڑ دینے میں اس بات کی واضح دلیل ہے کہ امت ان قرأتوں کے پڑھنے میں صاحب اختیار تھی۔ جب کہ امتِ محمدی میں سے ناقلینِ قران میں وہ لوگ بھی تھے جن کی روایت کی بنا پر ان قرأتِ سبعہ کا نقل کرنا واجب ہو جاتا۔ تو جب صورتِ حال یہ تھی تو قوم سب قرأتوں کی روایت نہ کرنے میں اس چیز کی تارک نہیں کہی جاسکتی جس کی روایت اس کے اوپر فرض تھی بلکہ اس کے اوپر وہی کام فرض تھا جو اس نے کیا۔ اس لیے کہ جو کچھ اس نے کیا وہ اسلام اور مسلمانوں کی ضرورت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کیا۔ تو وہ فرض جو ضرورت کے ماتحت ان کے اوپر عائد ہوتا تھا اس کا پورا کرنا زیادہ ضروری تھا۔ بہ نسبت اس کام کے جس کو اگر وہ کرتے تو وہ اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ بھلائی کے بجائے ظلم اور زیادتی سے زیادہ قریب ہوتا۔"

(تفسیر طبری۔ جلد ۱ صـ۲۲)

اس عبارت کو ملاحظہ فرمائیے۔ اس سے وہ تمام جھگڑے رفع ہو جاتے ہیں جو ان قراتوں کے بارے میں ہم نے پیش کیے ہیں اور جن کے

متعلق ہمارا کہنا ہے کہ ان کا سبب لہجوں کا اختلاف ہے۔ طبری کہتا ہے:۔

"کسی حرف کے زیر، زبر، پیش یا کسی حرف کے ساکن اور متحرک قرار دینے یا ایک حرف کو دوسرے حرف میں بدل دینے کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد امرت ان اقرأ القرآن علی سبعۃ احرف کے مفہوم سے الگ چیز ہے اس لیے کہ یہ بات مسلّمہ ہے کہ حروفِ قرآن میں ایک حرف بھی ایسا نہیں ہے جس کی قرأت کے بارے میں قرا کے درمیان اس معنی کر کے اختلاف ہو کہ علمائے امت میں ایک عالم کے قول کے مطابق بھی اس اختلاف پر اصرار کرنے والا کافر کہے جانے کا مستحق ہو جائے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن میں اختلاف کرنے کو جو کفر بتایا ہے وہ اس لیے ہے کہ لوگ اس کے معنی میں اختلاف اور جھگڑا کرتے تھے۔ اس سلسلے میں آپ سے بہت سی روایتیں وارد ہوئی ہیں جیسا کہ ہم نے شروع میں ذکر کیا ہے۔" (تفسیر طبری جلد ۱ صفحہ ۲۱)

اب ہم اس ضمنی بحث کو یہیں چھوڑتے ہیں اور پھر اسی سلسلے کو چھیڑتے ہیں جس کے متعلق گفتگو کر رہے تھے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ لہجوں کے اس قسم کے اختلاف کا طبعی اثر شعر، وزنِ شعر، بحر، تقطیع اور قوافی پر عام طور پر ہونا لازمی ہے۔

ہم اس بات کے سمجھنے سے قاصر ہیں کہ باوجود زبان کے اختلاف اور لہجوں کی علاحدگی کے تمام قبائلِ عرب کے لیے کس طرح شعر کے اوزان، بحور اور قوافی اسی طرح رائج ہو گئے تھے جنھیں خلیل نے بعد میں

وزن کیا تھا؟ نظمِ قرانی، جو نہ شعر ہی اور نہ اُن پابندیوں کی اسیر جو شعر و شاعری کے لیے ضروری ہوتی ہیں، تمام قبائلِ عرب کے لیے ادا و اظہار کا ایک انداز اختیار نہ کر سکی تو شعر جو بہت سی اُن پابندیوں کا اسیر ہوا کرتا ہی جن سے آپ سب واقف ہیں، کس طرح اس کوشش میں کامیاب ہوگیا؟ کیوں اتنے مختلف لہجوں نے وزنِ شعر اور اس کے تال دسُر کے ٹکڑوں پر اپنا اثر نہیں ڈالا؟ یعنی کیا بات ہی کہ لہجوں کے ان اختلافات اور اُن اوزانِ شعری کے درمیان جنھیں یہی قبائلِ عرب استعمال کرتے تھے کوئی صاف اور واضح ربط نظر نہیں آتا ہی؟

آپ کہ سکتے ہیں کہ "لہجوں کا یہ اختلاف تو نزولِ قران کے بعد بھی قائم رہا اور یہ بھی واقعہ ہی کہ قبائلِ عرب نے باوجود لہجوں کے اختلاف کے اسلام کے بعد جو شاعری کی اُس میں یہ اختلاف ظاہر نہیں ہوا۔ تو جس طرح اختلاف کے ہوتے ہوئے اسلام کے بعد اوزان و بحور کا ایک نہج بنا رہا تو کوئی وجہ نہیں ہی کہ ہم یہ تسلیم نہ کریں کہ زمانۂ جاہلیت میں بھی باوجود لہجوں کے اختلاف کے ایک نہج مقرر تھا۔"

میں مانتا ہوں کہ اسلام کے بعد بھی لہجوں کا اختلاف ایک نفس الامری حقیقت ہی، مجھے اس سے بھی انکار نہیں ہی کہ باوجود لہجوں کے اختلاف کے اسلام کے بعد قبائلِ عرب کے لیے شعر و شاعری کا ایک نہج مقرر ہوگیا تھا۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ اس سلسلے میں آپ ایک ایسی حقیقت کو فراموش کیے دے رہے ہیں جو ناقابلِ فراموش ہی، اور وہ یہ ہی کہ اسلام کے بعد تمام قبیلوں نے عرب کے، ادب کے لیے اپنی زبان سے مختلف ایک دوسری زبان اختیار کر لی تھی، اور ادب کے لیے بعض ایسے قیود عائد

کرلیے تھے جو اس صورت میں جب وہ اپنی مخصوص زبان میں ادبی چیزوں کو لکھتے عائد نہ ہوتے۔ یعنی اسلام نے تمام عرب پر ایک عام زبان یعنی قریش کی زبان عائد کردی تھی تو کوئی حیرت کی بات نہیں ہے اگر ان قبیلوں نے اپنی نظم و نثر میں اور عام طور سے ادب میں اس نئی لغت کی وجہ سے کچھ قیود بڑھا لیے ہوں کوئی تمیمی یا قیسی عہدِ اسلام میں اگر شعر کہے گا تو لغتِ تمیم یا لغتِ قیس میں نہیں کہے گا۔ بلکہ قریش کی زبان اور قریش کے لہجے میں کہے گا۔ اس قسم کی مثالیں عربی زبان کے علاوہ دوسری قدیم اور جدید زبانوں میں نمایاں طور پر ملتی ہیں۔

یونان کے دوریوں (DORIES) کی دوری شاعری اور دوری اوزان تھے اور یونینین (IONIES) کی یونی شاعری اور یونی اوزان تھے، لیکن جب ایتھنس کا یونی شہروں پر قبضہ ہوگیا تو یونی شعر، یونی اوزان اور اتیکی نثر تمام ملک میں عام ہوگئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے بعد جو کچھ دوریوں نے از قسم نثر و نظم، ایتھنس میں کہا، اس میں انھوں نے نثر و نظم کے وہی طریقے برتے جنھیں یونیوں نے ایجاد کیا تھا اور ایتھنس والوں نے جنھیں مہذب طرزِ گفتگو بنا لیا تھا۔ یعنی دوسرے لوگ اپنی لغت، اپنے لہجے، اپنے اوزانِ شعر اور اسالیبِ بیان میں ایتھنس والوں کے مسلک کی طرف ڈھلک گئے۔ بالکل یہی عربوں نے اسلام کے بعد کیا۔ ادبی زبان کے لیے اپنے خاص لہجے، خاص زبان اور اس کی خصوصیات کو چھوڑ کر قرآن کی زبان اور اس کے لہجے کی طرف یہ لوگ ڈھلک گئے تھے۔ یہی صورتِ حال آج بھی موجودہ دور کی ان بڑی قوموں میں پائی جاتی ہے، جو مختلف متضاد ملکوں کی مالک اور دور دراز خطوں کی وارث بنی ہوئی ہیں۔

اس سلسلے میں آپ سے ایک تازہ مثال سے زیادہ نہیں بیان کروں گا اور وہ فرانسیسی مثال ہے فرانس میں فرانسیسی زبان کے پہلو بہ پہلو دوسری مقامی زبانیں (خطّے واری زبانیں) بھی موجود ہیں جن کی گرامر (قواعد) بھی الگ ہے اور وہ مخصوص امتیازی جوہروں کی مالک ہیں، اور ان زبانوں میں اشعار کا ذخیرہ بھی ہے ان تمام باتوں کے باوجود جب اس خطّے کے لوگ کوئی زندہ علمی یا ادبی کارنامہ پیش کرنا چاہتے ہیں تو اپنی زبانوں کو چھوڑ کر فرانسیسی زبان کو اختیار کرتے ہیں۔ ایسے لوگ خال خال ہی ملیں گے جو بیسنرال کے مسلک کے حامی ہوں اور اپنی خاص مقامی زبان ہی میں کوئی ادبی کارنامہ پیش کریں۔ مجھے محسوس ہو رہا ہے کہ ایک اور ایسی مثال پیش کرنے کی ضرورت ہے جس سے وہ لوگ جو عربی ادب کے مطالعے میں مصروف رہتے ہیں چونک پڑیں گے، کیوں کہ تاریخ ادب سے بحث کرنے والوں کی زبانی وہ ایسی باتیں سننے کے عادی ہی نہیں ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ہماری موجودہ مصری زبان میں بھی مختلف لہجے اور متباین پہلو خود موجود ہیں۔ مصر علیا والوں کا الگ لہجہ ہے مصر وسطی والوں کا الگ لہجہ۔ اہلِ قاہرہ کی زبان الگ ہے۔ مصر سفلیٰ کا لہجہ الگ ہے۔ اور ان تمام لہجوں اور عام زبان کے درمیان جو شعر و شاعری کا سرمایہ ہے اس میں ایک بہت عام قسم کا اتحاد ہے۔ مصر علیا کے رہنے والے وہ اوزان استعمال کرتے ہیں جنھیں اہل قاہرہ اور ساحلی باشندے نہیں استعمال کرتے اور یہ لوگ وہ اوزان استعمال کرتے ہیں جنھیں مصر علیا والے نہیں استعمال کرتے۔ یہی فطرت اشیا کے لیے موزوں اور مناسب حقیقت ہے۔ کیوں کہ شعر و شاعری کا لہجہ گفتگو کے لہجے اور زبان سے باہر نہیں جا سکتا۔ لیکن اس کے باوجود جب ہم ادبی شاعری کرتے ہیں یا ادبی اور علمی نثر لکھتے ہیں تو ہم اپنی مقامی زبان اور مقامی لہجے پر

اس زبان اور لہجے کو ترجیح دیتے ہیں جس طرف اسلام کے بعد عرب ڈھلک گئے تھے یعنی قریش کی زبان اور ان کا لہجہ بہ الفاظ دیگر قرآن کی زبان اور اس کا لہجہ۔

---

تو اب دریافت طلب سوال یہ ہے کہ قریش کی زبان اور اُن کے لہجے کو اسلام سے پہلے ہی ممالک عربیہ میں قیادت حاصل ہوگئی تھی اور نظم و نثر میں عربی قوم اس کی اطاعت کا دم بھرنے لگی تھی یا اسلام کے بعد؟

جہاں تک ہمارا سوال ہے ہم درمیانی صورت اختیار کرتے ہیں ہمارا خیال ہے کہ اسلام سے کچھ ہی پہلے قریش کی زبان اور لہجے کو قیادت کا شرف حاصل ہوا تھا جب کہ قریش کی شان و شوکت بڑھ چکی تھی اور کہ رفتہ رفتہ اس غیر ملکی سیاست کے مقابلے میں جو ممالک عربیہ کے اطراف میں اپنا تسلط جما رہی تھی، ایک مستقل سیاسی مرکزیت حاصل کرتا جارہا تھا، مگر اس وقت لغت قریش کی یہ قیادت اور سیادت نہ کوئی قابلِ ذکر حیثیت رکھتی تھی اور نہ حجاز کے آگے بڑھ سکی تھی۔ جب اسلام کا ظہور ہوگیا ہے اس وقت یہ قیادت اور سیادت عام ہوئی اور دینی و سیاسی اقتدار کے پہلو بہ پہلو زبان اور لہجے کا اقتدار بھی بڑھتا گیا

تو ہم اگر اہلِ حجاز کے اُن شعراء کے اشعار میں جو پیغمبر اسلام کے معاصر تھے، زبان اور لہجے کے اتفاق کی تفصیل بیان بھی کرسکیں پھر بھی تفصیل ان شعراء کے کلام میں جو آپ کے معاصر نہیں تھے ہم نہیں بتاسکتے ہیں۔ اور اس فصیح عربی زبان کا، جو ہمیں قرآن، حدیث اور ان عبارتوں میں نظر آتی ہے جو پیغمبر اسلام اور صحابہ کے دور کی پیداوار ہیں، قریشی زبان ہونا ایسی حقیقت ہے جو ہمارے خیال میں شک یا اختلاف کی متحمل نہیں ہے۔ تمام اہلِ عرب اور اہلِ اسلام کے علما، رواۃ، محدثین اور مفسرین اس بات پر

متفق ہیں کہ قرآن قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ یا یوں کہو کہ سات لغتوں میں سے ایک لغت جو ہمارے سامنے موجود ہے، قریش کی لغت ہے۔

یہ بے جا تکلف اور فضول کا اظہارِ لیاقت ہے کہ تمام اہلِ عرب تو اس بات پر متفق ہوں کہ قرآن کی زبان قریش کی زبان ہے۔ باوجود اُس نمایاں اختلاف کے جو عجمی قومیت اور حمیری قومیت کے درمیان تھا، اور باوجود اُن سیاسی رقابتوں کے جو قبیلۂ قریش اور قبیلۂ مضر کے درمیان ہمیشہ سے تھیں، نہ تو اسلامی عہد کے ابتدائی دور میں اور نہ بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے میں ایک شخص بھی اس حقیقت سے انکار کرنے والا اور اس معاملے میں جھگڑا کرنے والا پیدا نہیں ہوا اور آج ایک صاحب یہ کہنے کے لیے کھڑے ہوتے ہیں کہ قرآن کی زبان قریش کی زبان نہیں بلکہ دوسرے قبیلے کی ـــــ خواہ وہ کوئی قبیلہ ہو ـــــ زبان ہے۔

یہ واقعہ ہے کہ ہمارے پاس جو صحیح عبارتیں موجود ہیں وہ ایسی دو مختلف زبانوں کا پتا دیتی ہیں جو بلادِ عرب میں رائج تھیں، ایک تو ان میں سے جنوبی عرب کی وہی زبان ہے جس کی بعض مثالیں ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور دوسری زبان شمالی عرب کی زبان ہے جس کی صحیح اور قطعی عبارتیں آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں، جس کی صحت کسی حیثیت سے بھی شک و شبہے کی متحمل نہیں ہے ـــــ اور وہ عبارتیں قرآن کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہیں، تو ہم اس اجماع کی موجودگی میں ایک طرف، پیغمبرِ اسلام کے قریشی ہونے کی بنیاد پر دوسری طرف، قرآن کے قریش کی زبان میں نازل ہونے کی حیثیت سے تیسری طرف، قریش کے فہمِ قرآنی کو بغیر محنت اور مشقت کے دیکھتے ہوئے چوتھی طرف اور قرآن، قریشی نبی کے ارشادات اور قریشی صحابہ کی حدیثوں کے درمیان لہجے اور زبان کا اتحاد دیکھ کر

پانچویں طرف اس بات کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ قرآن کی زبان قریش ہی کی زبان ہے۔

آپ کہیں گے کہ "لیکن یہ زبان جس کو آپ قریشی زبان کہ رہے ہیں قریش کے علاوہ دوسرے نجد و حجاز کے قبائل میں بھی بولی اور سمجھی جاتی تھی۔ مضری قبائل جیسے قیس اور تمیم بھی اسے سمجھتے تھے اور یمنی قبائل خزاعہ، اوس وخزرج، بلکہ وہ قبائل بھی اس زبان کو سمجھتے تھے جو کسی حیثیت سے عرب نہیں کہلا سکتے یعنی وہ یہودی قبیلے جو حجاز کے شمال میں نوآبادی بنائے ہوئے تھے!"

لیکن مضر اور یمن کی طرف انتساب اور اہلِ عرب کے نسبوں کے بارے میں ہماری جو رائے ہے وہ آپ کو معلوم ہو چکی ہے!

پھر بھی ہم نے ابھی کہا ہے کہ قریش کی زبان اسلام سے کچھ ہی پہلے عرب کی زبانوں پر چھا چکی تھی، اگر ہم غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ زبانوں کی سیادت اور قیادت عادتاً سیاسی اور اقتصادی قیادت اور برتری کے دوش بدوش ہوتی ہے۔ تو اسلام سے کچھ پہلے شمالی عرب میں سیاسی اور اقتصادی اعتبار سے جو سوسائٹیاں ممتاز اور برسرِ اقتدار تھیں ان کی ہمیں تحقیق کرنا چاہیے۔

یہ سچ ہے کہ ہم حیرہ کی ایرانی سیادت یا اطرافِ شام کی رومی سیادت کے بارے میں غور و فکر نہیں کر سکتے ہیں کیوں کہ وہاں جو قوم اس سیادت کی ترجمانی کرتی تھی اور جس کے ہاتھ میں تھوڑا بہت اقتدار تھا وہ، جہاں تک پتا چلا ہے، حجازی قوم نہیں تھی، اور ان کی معاشرت اور ان کا سماج خالص عربی نہیں تھا۔ وہاں ایک مخلوط تہذیب رائج تھی جو دوسروں کی بہ نسبت

عجمیت سے زیادہ قریب تھی۔ اب چار تہذیبیں باقی بچتی ہیں۔

(۱) نجد میں مرکزی تہذیب لیکن اگر راویوں اور مورخوں کا گمان صحیح ہو تو یہ تہذیب یمنی تہذیب تھی، جس کی سیادت نہ تو شوکت کے اعتبار سے نہ وسعت کے اعتبار سے اس حد تک پہنچ سکی تھی کہ شمالی عرب پر اس کا سیاسی، اقتصادی اور مذہبی اقتدار قائم ہو جاتا۔

(۲) مکہ میں قریشی تہذیب، اس کا صحیح معنوں میں سیاسی اقتدار تھا، نیز یہ تہذیب مکہ اور اطراف مکہ میں زیادہ طاقت ور تھی۔ اور اس سیاسی اقتدار کی عظمت ایک بہت عظیم اقتصادی اقتدار کی وجہ سے بڑھی ہوئی تھی کیونکہ قریش کے ہاتھ میں کاروبار تجارت کا بہت بڑا حصہ تھا، اور اس اقتصادی اقتدار کی عظمت ایک طاقت ور مذہبی اقتدار سے وابستہ تھی جس کا مرکز اور مطمح خانۂ کعبہ تھا۔ جس کی طرف اہل حجاز اور شمالی عرب کے دوسرے عرب آ آکر جمع ہوتے تھے۔ اس طرح قریش کے پاس سیاسی اقتصادی اور مذہبی اقتدار تینوں آکر اکٹھا ہو گئے تھے۔ اور جس کے پاس اتنے قسم کے اقتدار جمع ہوں وہی اس کا مستحق بھی ہو کہ اپنی گرد و پیش کی آبادی پر اپنی زبان کا سکہ چلا دے۔

(۳) طائف کی تہذیب کے پاس بھی کچھ نہ کچھ اقتصادی اقتدار تھا لیکن وہ مکی تہذیب کی برابری نہیں کرسکتی تھی۔

(۴) چوتھی تہذیب حجاز کے شمال میں تھی یعنی یثرب اور اس کے ارد گرد کی یہودی تہذیب، ہم سمجھتے ہیں کہ کوئی ایک فرد بھی اس دعوے کے لیے بے چین نہ ہوگا کہ "یہ فصیح عربی زبان یہودیوں کی زبان یا اوس وخزرج کی زبان ہو"، نیز یہ یہودی تہذیب اپنی قوت اور تمدن میں اس اقتدار

کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتی تھی جو قریش کو سرزمینِ مکہ میں حاصل تھا۔

غرض یہ فصیح عربی زبان قریش ہی کی زبان ہے جو پورے حجاز پر عائد کر دی گئی تھی اور اس میں زور اور زبردستی کا نہیں بلکہ نفع بخشی اور ایک دوسرے کی دینی، اقتصادی اور سیاسی ضرورتوں کا ہاتھ تھا۔ اور عرب کے یہ میلے (بازار) جن کا ادب کی کتابوں میں برابر ذکر آتا رہتا ہے، حج ہی کی طرح قریشی زبان کی سیادت منوانے کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ تھے۔

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قریش کی زبان کی اصل کیا ہے؟ کس طرح اس کی نشوونما ہوئی؟ اور اپنے لفظ و مادّے نیز اپنے ادب میں، کون کون سے انقلابات سے گزر کر اس موجودہ شکل تک پہنچی ہے جس کو ہم آج تک قرآن میں دیکھتے ہیں؟

یہ سب وہ سوالات ہیں جن کا اس وقت جواب دینے کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے، بس ہم اس سے زیادہ نہیں جانتے ہیں کہ یہ زبان ایک سامی زبان ہے جو ایشیا کے ایسے خطے میں بولی جاتی ہے اور قریب قریب اس بات سے ہمیں مایوسی سی نظر آرہی ہے کہ کسی دن بھی ایک علمی تاریخ ایسی تیار ہو جائے گی جو قبلِ ظہورِ اسلام کی عربی زبان کے بارے میں تحقیق کا فرض پورا کرتی ہو، اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ قرآن ہی سب سے پرانی اور صحیح نص (تحریر) اس زبان کی ہے جو ہم تک پہنچ سکی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ زبان قرآن کے اندر کامل اور مکمل ہو کر، اور اپنے طبعی وجود سے گزر کر اس ترقی یافتہ شکل میں جلوہ گر ہے جو ادب میں ظاہر ہوتی ہے۔ ہمارے خیال میں یہاں اُس حماقت مآب اعتراض کے دہرانے اور اس پر وقت ضائع کرنے کی ضرورت نہیں جو بعض قدامت کے طرف داروں کی طرف سے اکثر و بیشتر

ہوا کرتا ہو وہ ہم سے پوچھتے ہیں کہ : " یہ اسلام نے قریش کی زبان کو عرب پر کیسے نافذ کیا ؟ اور اس زبان کے نفاذ کا فرمان، کب نکلا تھا ؟" یہ اعتراض اپنی جگہ خود ہی واضح ثبوت ہو اس بات کا کہ معترض طبائع اشیا کے سمجھنے کی صلاحیت سے کوسوں دور ہیں۔

تو جب اسلام نے لغتِ قریش کو ان قوموں پر جن کا قریش سے زرا بھی تعلق تھا نافذ کر دیا تو لازمی بات ہو کہ ان قبیلوں پر جو قریش سے قریبی تعلق رکھتے تھے قریشی زبان کا نفاذ بہ درجۂ اولیٰ ہوا ہوگا۔ یہ کوئی نئی بات نہیں کی تھی اسلام نے' اسلام کے قریشی زبان کو مسلمانوں میں رائج کرنے سے بہت پہلے روم نے اپنی زبان کو اپنے گرد و پیش کی سرزمین پر ماضی میں نافذ کیا تھا۔ اس کے بعد اٹلی پھر پوری روم کی شہنشاہیت پر یہ زبان نافذ کردی گئی تھی۔ اور اس سے بھی پہلے یونان اپنی زبان کو پورے مشرق کے اوپر نافذ کر چکا تھا۔ اور ——— اتنے عرصے کے بعد بھی، موجودہ قومیں، زمین کے مختلف ٹکڑوں پر اپنی زبان نہ صرف یہ کہ عائد اور نافذ کر چکی ہیں بلکہ نافذ کرتی چلی جا رہی ہیں۔

اب ہم ایک دوسرے سوال کی طرف توجہ مبذول کرنا چاہتے ہیں جو کسی طرح بھی کم اہم نہیں ہو، اگرچہ قدامت کے طرف دار اُس کے سمجھنے میں دقت اور زحمت محسوس کریں گے کیوں کہ وہ علمی بحث میں اِس قسم کے شبہات کے خوگر نہیں ہیں! یعنی یہ کہ ہم دیکھتے چلے آرہے ہیں کہ علمائے کرام نے قرآن، حدیث اور اس قسم کی دوسری چیزوں کی لفظی ور معنوی تشریح میں جاہلی اشعار کو ثبوت اور شہادت کی اصل قرار دے با ہو۔ اور حیرت یہ ہوتی ہو کہ ان لوگوں کو اس ثبوت و شہادت کی تلاش

میں کوئی محنت اور مشقت نہیں کرنا پڑتی۔ یہاں تک کہ ایسا معلوم ہوتا ہو کہ گویا قران اور حدیث کی ضرورت اور ناپ سے جاہلی اشعار کہے گئے ہیں۔ اُسی طرح جس طرح پہننے والے کی ناپ سے کپڑا بیونتا جاتا ہو جو گھٹتا بڑھتا نہیں ہو۔ اسی بنا پر ہمیں بالاعلان کہنا پڑتا ہو کہ "یہ اشیا کی فطرت کے خلاف ہو" اور تراش و خراش کی موزونیت جو قران وحدیث اور جاہلی اشعار کے درمیان پائی جاتی ہو اطمینان اور سکون سے تسلیم کر لینے والی چیز نہیں ہو۔ ہاں وہ لوگ مان سکتے ہیں جنھیں بھولے پن اور سادگی کا حصّہ کافی مقدار میں مل چکا ہو۔ اور جس میں سے اتّفاق سے ہمارے حصّے میں کچھ نہیں آیا ہو!

لازمی بات ہو کہ تراش و خراش کی یہ موزونیت ہمیں شک اور شبہے پر آمادہ کرے تاکہ ہم اپنے ہی سے سوال کریں کہ: کیا یہ ممکن نہیں ہو کہ تراش و خراش میں یہ موزونیت محض اتّفاق کا نتیجہ نہ ہو بلکہ ایسی چیز ہو جس میں تکلّف، تصنّع اور اضافے کی خصوصیتیں پائی جاتی ہوں جس کے پیچھے تکلّف و تصنّع کرنے والوں نے صبح کی روشنی اور رات کی تاریکی خرچ کر دی ہو؟"

ہمارے حصّے میں معصومیت اور بھولاپن کافی مقدار میں آنا ضروری ہو تب جاکر ہم اس روایت کی تصدیق کر سکتے ہیں کہ:-

"ایک شخص ابنِ عباس کے پاس گیا، اُس کے پاس کچھ سوالات تھے، قران کے لغات سے متعلق، جن کی تعداد دو سو ۲۰۰ سے اوپر تھی۔ اُس نے باری باری سوال کرنا شروع کیا۔ جب ابن عباس اس کے سوال کا جواب دیتے تھے تو وہ پوچھتا تھا کہ "اس

بارے میں آپ کو کچھ عربی اشعار بھی یاد ہوں تو سُنا دیجیے"
ابن عباس کہتے "ہاں، امرؤالقیس کہتا ہے، ... عنترہ کہتا ہے
... فلاں شاعر کہتا ہے ... اور فلاں شاعر کہتا ہے ..."

اور ابن عباس وہ وہ اشعار سُناتے تھے جن کو سُن کر، اگر آپ زرا بھی سمجھ دار ہیں تو بلا شبہہ، سمجھ لیں گے کہ یہ اشعار اسی لیے کہے گئے ہیں کہ لغاتِ قرانی کے سلسلے میں اِن سے شہادت طلب کی جائے۔

اس جگہ ہم ایک ایسی بات کہنا چاہتے ہیں جس پر قدامت کے طرف دار ضرور چراغ پا ہو جائیں گے، لیکن ہم بغیر فریب سے کام لیے اور بغیر اپنے فرض سے غداری کیے، اپنے راستے پر اسی طرح بڑھتے چلے جائیں گے جس طرح شروع سے چلے آرہے ہیں اور یہ کہیں گے کہ "کیا ایسا نہیں ہوسکتا کہ ابن عباس اور نافع ابن الازرق کا یہ قصہ بھی ان مختلف اغراض میں سے کسی غرض کے ماتحت گڑھ لیا گیا ہو، جو گڑھنے اور اپنی طرف سے اضافے کا سبب ہوا کرتے ہیں؟ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ قران کے تمام الفاظ فصیح عربی زبان کے مطابق ہیں، یا یہ ثابت کرنے کے لیے کہ عبداللہ بن عباس قران کی تاویل و تشریح میں نیز جاہلیت کے کلام کے حفظ میں سب سے بڑھے ہوئے تھے؟"

یہ تو آپ جانتے ہیں کہ ابن عباس کا حافظہ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں ضرب المثل بنا ہوا تھا اور آپ کو اُن کا وہ واقعہ یاد ہی ہوگا جو نافع بن الازرق اور عمر بن ابی ربیعہ کے ساتھ انھیں پیش آیا تھا جب کہ عمر بن ابی ربیعہ اُن کو اپنا قصیدہ (من آل نعم انت غادٍ فمبکر) سُنا رہا تھا اور یہ بھی، آپ کو معلوم ہوگا کہ عبداللہ بن عباس کا ایک غلام تھا جس

نے اُن سے علم حاصل کرکے دوسروں تک پہنچایا ہو ــــــ اور اس سلسلے میں اس نے بہت کچھ اپنے آقا کے اوپر بہتان بھی تراشا ہو ــــــ یعنی عکرمہ! اور یہ بھی آپ کو معلوم ہو کہ عبداللہ بن عباس کے حافظے اور علم کی اتنی تعریف کرنا ایک سیاسی فائدے سے بھی خالی نہیں ہے! اس لیے کہ ابنِ عبّاس نے نافع بن الازرق کو، جب کہ اس نے کہا تھا کہ "میں نے آپ سے زیادہ یادداشت کے معاملے میں کسی کو نہیں پایا" جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ "میں نے علی بن ابی طالب رضؓ سے زیادہ قوی حافظہ کسی کا نہیں دیکھا"۔

اور آپ کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ ایک حدیث بھی ہے جس کو شیعہ روایت کرتے ہیں جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کو علم کا شہر اور علیؓ کو اس کا دروازہ قرار دیتے ہیں!

ہاں! کیا ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ ابنِ عباسؓ کا مذکورہ بالا قصّہ انتہائی سادگی، نیک نیتی اور سہولت کے ساتھ کسی اور غرض سے نہیں بلکہ صرف تعلیمی غرض سے گڑھ لیا گیا ہو؟ یعنی یہ کہ طالب علم ایک لفظ قران کا سُنے اور بغیر کسی دُشواری اور مشقّت کے اس کا ثبوت بھی اُسے یاد ہوجائے؟ کسی عالم نے قران کے کچھ الفاظ کی تشریح کرنا چاہی ہوگی اس لیے یہ قصّہ گڑھ لیا ہوگا تاکہ اس کا مقصد پُورا ہوجائے؟

اور بہت ممکن ہے کہ اس قصّے کی اصل بالکل معمولی ہو یہ کہ نافع بن الازرق نے ابنِ عباسؓ سے کچھ سوالات کیے ہوں پھر اس نے اپنی طرف سے اس واقعے میں اضافہ کرکے ان سوالات کو ایک "مستقل رسالے" کی شکل دینا چاہی ہو تاکہ لوگ اُسے برابر استعمال کرتے رہیں؟

اور اس قسم کی "تکلیف فرمائی" اور خالص علمی اغراض کے لیے اپنی طرف سے اضافہ عباسی عہد میں اور بالخصوص تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں عام دستور تھا۔ میں اس بحث کو طول دینا اور اس کی اور زیادہ گہرائیوں تک جانا نہیں چاہتا ہوں۔ ہاں آپ کو ابوعلی القالی کی کتاب 'الامالی' اور اس قسم کی دوسری کتابوں کی طرف توجہ دلائے دیتا ہوں۔ ان کتابوں میں آپ کو بہت سے چٹکلے اور بہت سے اوصاف ملیں گے جو عرب، مرد، عورت، بچے، بوڑھے اور جوانوں کی طرف منسوب ہیں مثلاً آپ کو ان سات لڑکیوں کا قصّہ نظر آئے گا جنھوں نے ایک جگہ جمع ہوکر اپنے اپنے والد کے گھوڑے کی تعریفیں بیان کی تھیں۔ ہر ایک نے اپنے باپ کے گھوڑے کی تعریف انوکھے طریقے اور مقفّا اور مسجع عبارت میں بیان کی تھی جس کو ہمارے بھولے بھالے دوست سچ سمجھ کر پڑھتے ہیں۔ دراں حالے کہ یہ واقعہ پیش ہی نہیں آیا تھا بلکہ کسی اُستاد نے جو اپنے بچّوں کو گھوڑے کے اوصاف اور خصوصیات یاد کرانا چاہتا تھا اس قصّے کو مرتّب کیا ہوگا، یا کسی عالم نے جو اپنی وسعتِ علم اور اپنی زبان دانی کا اظہار کرنا چاہتا تھا اس قصّے کو گڑھا ہوگا۔ اور یہی صورت ان سات لڑکیوں کی ہے جنھوں نے جمع ہوکر وہ خصوصیات بیان کرنا شروع کیے تھے جن کو ان میں سے ہر لڑکی اپنے شوہر میں دیکھنے کی خواہش مند تھی، تو انھوں نے انوکھے طریقے اور مقفّا مسجع الفاظ میں جواں مردی، مردانگی اور ان مردانہ خصوصیات کو جنھیں عورتیں عزیز رکھتی ہیں، کہیں وضاحت کے ساتھ اور کہیں اشاروں اور کنایوں میں بیان کر دیا۔

اس قسم کی مثالیں نظم اور نثر دونوں میں بہت زیادہ ہیں، جو آپ کو 'الامالی'، 'العقد الفرید'، 'دیوان المعانی لابی ھلال' اور اسی قسم

کی دوسری کتابوں میں مل جائیں گی، اور قریب قریب میرا اعتقاد ہو کہ اس قسم کے اضافے اور اِن سے ملتی جلتی دوسری جگہیں ہی وہ اصل مقامات ہیں جو انشا پردازی کی بنیاد کہے جاسکتے ہیں۔

لیکن میں موضوع سے بہت دور ہوگیا ہوں۔ اب مجھے اپنے اسی قول کی طرف واپس جانا چاہیے جو میں شروع سے کہتا آرہا ہوں کہ ہمارے اوپر ہماری اپنی طرف سے اور علم کی طرف سے دوہری ذمّے داری عائد ہوتی ہو کہ یہ سوال اٹھائیں: کیا یہ جاہلی کلام جس کے بارے میں یہ ثابت ہوگیا ہو کہ وہ جاہلیینِ عرب کی زندگی، مذہب، تمدّن اور ان کی ذہنیت کی، بلکہ ان کی زبان کی بھی ترجمانی نہیں کرتا ہو اسلام کے بعد گڑھا اور جاہلیینِ عرب کے سر منڈھا گیا ہو؟'

جہاں تک میری ذات کا سوال ہو مجھے اس بارے میں ذرا بھی شبہ نہیں رہا ہو، لیکن ہمارے نزدیک اس نظریے کے پایۂ ثبوت کو پہنچ جانے کے باوجود اس بات کی ضرورت پھر باقی رہ جاتی ہو کہ ہم ان مختلف اسباب وعلل کی تشریح اور توضیح کریں جنھوں نے اسلام کے بعد لوگوں کو شعر اور نثر گڑھنے اور اُن خودساختہ چیزوں کو جاہلیینِ عرب کی طرف منسوب کرنے پر آمادہ کیا تھا۔

---

# تیسرا باب

## الحاق اور اضافے کے اسباب

### ا۔ الحاق اور اضافہ عرب قوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے

عربوں کی قومی اور ادبی تاریخ کو صحیح طور پر سمجھنے اور ہر حقیقت کی تہ تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ عربی ادب سے بحث کرنے والا ان قدیم قوموں کی تاریخ سے بھی واقفیت رکھتا ہو جن کے ہاتھوں دنیا میں بڑے بڑے کام انجام پا چکے ہیں نیز ان قوموں کی زندگی میں جو جو مصائب، حوادث، اور انقلابات پیش آئے ہیں ان سے کماحقہٗ واقف ہو۔ اگر کوئی چیز قابلِ گرفت ہے ان لوگوں کی جنھوں نے عربوں کی قومی اور ادبی تاریخیں لکھیں اور صحیح نتائج اخذ نہ کر سکے تو وہ صرف یہی تھی کہ وہ قدیم قوموں کی تاریخ سے کافی واقفیت نہیں رکھتے تھے، یا واقفیت رکھتے تھے تو اس نکتے سے یہ لوگ نابلد تھے کہ کہ عرب قوم اور اُن قدیم قوموں کے درمیان جو گزر چکی ہیں، تاریخی مطابقت تلاش کرنا چاہیے۔ انھوں نے عربی قوم کو اس نظر سے دیکھا کہ گویا وہ ایک الگ تھلگ قوم ہے جس کا باقی دنیا سے کوئی رشتہ نہیں ہے اور عربی تمدن کے عام ہونے اور عربی اقتدار کے دنیا پر مستحکم ہونے سے پہلے نہ تو عرب قوم نے

کسی پر اپنا اثر ڈالا اور نہ کسی دوسری قوم سے اثر قبول کیا۔

بلاشبہ، اگر ان لوگوں نے قدیم قوموں کی تاریخ کا غائر نظر سے مطالعہ کیا ہوتا اور عربوں کی تاریخ اور اُن قوموں کی تاریخ کے درمیان تاریخی مطابقت پیدا کی ہوتی تو آج عربوں کے متعلق اُن کی رائے بالکل دوسری ہوتی اور عربی تاریخ کا نقشہ ہی بدلا نظر آتا۔

سرِ دست میں قدیم قوموں میں سے صرف دو کا تذکرہ کرنا چاہتا ہوں۔ (۱) یونانی قوم (۲) رومی قوم۔ ان دونوں قوموں کو "ماضی" میں تقریباً انھی حالات سے دو چار ہونا پڑا تھا جن سے "قرونِ وسطیٰ" میں عربی قوم دو چار ہوئی ——— دونوں قومیں ایک طویل عرصے کی خانہ بدوشی اور غیر متمدن زندگی بسر کرنے کے بعد مہذب ہوئی تھیں دونوں قومیں، اپنی داخلی زندگی میں اُسی قسم کی سیاسی تبدیلیوں کے آگے جُھکنے پر مجبور ہوئیں جنھوں نے بعد میں عربوں کی زندگی میں کایا پلٹ کردی تھی دونوں قوموں کی سیاسی تنظیم نے ایسی شکل اختیار کی کہ اُن کو مجبور ہوکر اپنے "خاص وطن" سے نکل کر گرد و پیش کی سرزمین پر پھیلنا اور اپنا تسلّط قائم کرنا پڑا ——— دونوں قوموں نے اپنے اقتدار اور تسلّط کو رائیگاں نہیں جانے دیا بلکہ انھوں نے اس سے فائدے حاصل کیے اور فائدے پہنچائے ——— اور انسانیت کے لیے ایک جاودانی میراث ان قوموں نے چھوڑی جو آج تک نفع بخش ہے۔ یونان نے فلسفہ اور ادب ہمیں دیا اور روم نے آئین و دستور کی لازوال میراث۔

یہی حال عربی قوم کا ہوا، غیر متمدن زندگی بسر کرنے کے بعد، روم و یونان کی طرح، وہ تہذیب یافتہ ہوئی، انھی دونوں قوموں کی طرح مختلف

سیاسی انقلابات نے اس کی زندگی کو متاثر کیا اور اس قوم کی سیاسی تشکیل نے بڑھتے بڑھتے ایسی شکل اختیار کر لی کہ عربی قوم کو اپنے قدرتی حدود سے نکل کر بیرونی دنیا پر قبضہ اور تسلط قائم کرنا پڑا اور یونان و روم کی طرح عربی قوم نے بھی انسانیت کے لیے ایک بیش بہا ورثہ میراث چھوڑی جس میں ادب، مذہب، علوم اور فنون، غرض سب ہی کچھ موجود ہو کوئی عجیب بات نہیں ہے اگر وہ تمام امور جو عربی قوم کو اپنی زندگی میں پیش آئے۔ باوجود فروعی اختلاف کے، روم و یونان کے حالات کے ساتھ متعدد وجوہ سے مشابہت رکھتے ہوں۔

درحقیقت ان تینوں قوموں کی زندگی کے بارے میں ایک سنجیدہ غور و فکر، اگر "واحد نتیجے" تک نہ بھی پہنچائے تب بھی "ایک ہی قسم کے نتائج" تک ضرور پہنچا دیتا ہے۔ کیوں نہ ہو؟ ان تینوں قوموں کے درمیان "تاریخی مناسبت" کے متعلق جو اشارے ہم کر چکے ہیں کیا وہ اس نکتے کو باور کرانے کے لیے کافی نہیں ہیں کہ ایک ہی قسم کے اثرات نے ان قوموں کی زندگی کو جب متاثر کیا ہو تو یکساں یا تقریباً یکساں نتائج برآمد ہونا چاہییں؟

ہم اپنے موضوع سے ہٹ کر اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے ہیں کہ "آیا عرب، یونان اور روم کی "تاریخوں کے درمیان کسی مناسبت اور مشابہت کا پایا جانا ممکن بھی ہے یا نہیں؟" اس بحث کے لیے ہم نے قلم نہیں اٹھایا ہے، ہم تو صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ ہمارا یہ بدیہی نقطۂ نظر جس کا جائزہ لینا اس کتاب میں ہمارا مقصود نہیں ہے اور جس پر قدامت پرستوں کا گروہ واویلا مچا رہا ہے یعنی "الحاق (درانداز)" یہ مرض عربی قوم

کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ دوسری قوموں میں خصوصاً یونانی قوم اور رومی قوم کی ایسی زندۂ جاوید قوموں میں بھی، اس مرض کے علامات پائے جاتے ہیں۔ عربی قوم ہی پہلی قوم نہیں ہے جس نے اپنے بزرگوں کے نام سے کر کذب و افترا سے کام لیا ہے۔ یونانیوں نے اور رومیوں نے بہت پہلے اپنے قدیم شعرا پر اسی قسم کا اتہام باندھا تھا اور عوام کو فریب کھا کر ان چیزوں پر ایمان لانا پڑا۔ اس طرح انھوں نے ایک ایسی غلط ادبی رسم کی بنیاد ڈال دی جسے برابر لوگ وراثۃً اطمینان اور سکون کے ساتھ مانتے رہے یہاں تک کہ موجودہ دور میں، ماہرینِ تاریخ، زبان و ادب کے مسلّمہ افراد اور محقق فلاسفہ نے قدیم ادب کی جانچ پڑتال شروع کی اور حتی الامکان اشیا کو ان کی اصل تک لوٹایا۔

اور آپ جانتے ہیں کہ یونان اور روم کی تاریخ کے بارے میں جانچ پڑتال کا سلسلہ ابھی تک ختم نہیں ہوا ہے اور نہ کل ختم ہوگا نہ کل کے بعد، اور یہ بھی آپ کو معلوم ہوگا کہ اب تک جو جانچ پڑتال ہوئی ہے وہ ایسے نتائج تک پہنچاتی ہے جنھوں نے اُن مسلّمات کو بالکل بدل دیا ہے جن کو یونان اور روم کے ادب، اور ان کی قومی تاریخ کے سلسلے میں وراثۃً لوگ مانتے چلے آئے تھے۔

اور اگر آپ غور کریں گے تو اس بات میں میری تائید فرمائیں گے کہ اس قسم کی جانچ پڑتال (یعنی تنقید) کی بنیاد دراصل وہی ہے جس کی طرف میں نے بہت پہلے اشارہ کیا تھا۔ یعنی ادب اور تاریخ سے بحث کرنے والوں کا، اسی طریقۂ کار سے متاثر ہونا جس کی طرف شروع کتاب میں، میں نے دعوت دی تھی میرا مطلب ہے فلسفی دی کارٹ کے طریقۂ کار سے۔

عام اس سے کہ ہم اُسے پسند کرتے ہیں یا ناپسند بہرحال جس طرح اہلِ مغرب اپنی علمی اور ادبی کاوشوں میں اس طریقۂ کار سے متاثر ہوئے تھے اُسی طرح ہمارا بھی اس سے متاثر ہونا ضروری ہی۔

ہمارے لیے کوئی اور چارہ ہی نہیں ہی سوائے اس کے کہ اپنے ادب اور اپنی تاریخ کے سلسلے میں، تنقید اور تبصرے کا وہی طریقہ برتیں جو اہلِ مغرب نے اپنی تاریخ اور ادب کی جانچ پڑتال میں اختیار کیا ہی اس لیے کہ برسوں سے ہماری ذہنیت مغربی اثرات کے ماتحت تیزی سے تبدیل ہوتی جارہی ہی اور اب قریب قریب بالکل مغربی ہوگئی ہی یا کم از کم مشرقیت کے اعتبار سے مغربیت سے زیادہ قریب ہی اور جیسے جیسے دن گزرتے جائیں گے یہ ذہنی تبدیلی مستحکم ہوتی جائے گی اور ایک نہ ایک دن مغربیت سے بالکل ہم کنار ہوجائے گی۔

اور یہ جو مصر میں کچھ لوگ ہیں جو قدامت کے طرف دار ہیں اور کچھ لوگ جدت کی طرف مائل ہیں تو اس کی وجہ بھی صرف یہی ہی کہ یہاں ایک گروہ تو ایسا ہی جو بالکل مغربی رنگ میں رنگا ہوا ہی اور دوسرا حلقہ ابھی تک صحیح معنوں میں اس نئی مغربی تحریک سے یا تو مستفیض نہیں ہوا ہی یا بہت معمولی طور پر اس نے یہ اثر قبول کیا ہی، لیکن مصر میں مغربی علوم کا پھیلنا، روز بہ روز اس میں اضافہ ہونا، نیز انفرادی اور اجتماعی کوششوں کا مغربی علوم و فنون کی اشاعت میں منہمک ہوجانا، ان سب باتوں کا لازمی نتیجہ یہ ہی کہ آج نہیں کل، کل نہیں پرسوں ہماری ذہنیتیں خالص مغربی ہوجائیں گی، اور عربی ادب اور اس کی تاریخ کی تحقیق و تفسیر میں دی کارٹ کے طریقۂ کار سے ہم بھی اتنا ہی متاثر ہوں گے

جس قدر یونان اور روم کی تاریخ اور ادب کی تحقیق اور تفسیر میں اہلِ مغرب متاثر ہو چکے ہیں۔

یونانی اور لاطینی ادب پر آج کل سیکڑوں کتابیں یورپ میں شائع ہو رہی ہیں۔ میں چاہتا ہوں آپ اُن میں سے کوئی ایک کتاب اُٹھا لیجیے اور اُسے پڑھنے کے بعد خود اپنے دِل سے پوچھیے کہ ان دونوں قوموں کے ادب کے متعلّق ان مسلّمات کا کتنا حصّہ باقی رہا ہو جن پر قدما عقیدہ رکھتے تھے ؟

کیا "ایلیڈس" اور "اوڈیسے" کے بارے میں قدما کے عقیدے قابلِ تسلیم رہے ہیں ؟ کیا ہومر (HOMER) اور دیگر شعرائے یونان و روم کے بارے میں قدما جن چیزوں کو ایمان کی طرح مانتے تھے اُن میں کوئی صداقت باقی رہ گئی ہو ؟

کیا یونان اور روم کی جن تاریخی افواہوں سے قدما نے ان قوموں کی سیاست، علوم و فنون اور ادب کے بارے میں جو بنیادی نظریے قائم کر لیے تھے وہ نظریے یا وہ بنیادیں اب بھی صحیح ہیں ؟

یقینی دِل چسپ صورت ہوگی اگر آپ ان کتابوں کو پڑھیں جو ہیرودوت (HERODOTUS) نے یونان کی تاریخ اور تیتوس لیفیوس (TITUS LIVIUS) نے روم کی تاریخ کے بارے میں لکھی تھیں اور اس کے بعد ان کتابوں کو پڑھیں جو انھی موضوعوں پر آج کل نئے لکھنے والوں نے پیش کی ہیں!

مگر عربی ادب اور عربی تاریخ کے بارے میں قدیم زمانے میں ابنِ اسحاق اور طبری نے جو کچھ لکھا ہو اور موجودہ عہد کے مؤرّخ اور ادیب جو کچھ پیش کر رہے ہیں ان دونوں گروہوں کی تحقیق اور معلومات میں آپ کو

رتی برابر فرق نہیں ملے گا، اس کی وجہ یہی ہے کہ ان مورخین اور ادبا کی اکثریت اس نئے طرزِ تحقیق سے متاثر نہیں ہوتی ہے۔ اور ابھی تک اس کو اپنی شخصیت پر کوئی اعتماد نہیں پیدا ہوا ہے۔ نیز اپنی انفرادیت کو اوہام و روایات کی گرفت سے آزاد نہیں کرا سکی ہے۔

اگرچہ پیشِ نظر کتاب کے حق میں یہ مسلّمہ بات ہے کہ ان مورخین اور ادبا کی اکثریت اس سے خوش نہیں ہوگی تاہم ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ آنے والی نسلوں کے لیے یہ کتاب نہ تو نقصان رساں ثابت ہوگی اور نہ اس کی تاثیر میں کوئی کمی ہو سکے گی — مستقبل دیکارٹ کے طریقۂ کار کے حق میں ہے نہ کہ قدما کے مسلک کی تائید میں!

---

## ۴۔ سیاست اور الحاق

میں عرض کر چکا ہوں کہ قدیم اقوام کی طرح عربی قوم بھی اُن حالات اور عوامل سے متاثر ہوئی ہے جو اشعار اور اخبار میں الحاق (اضافے) کی طرف بُلاتے ہیں، اور شاید اُن عوامل و موثرات میں جن کی بدولت عربی قوم اور اس کی زندگی اور معاشرت پر لازوال نقوش مرتسم ہو گئے ہیں سب سے نمایاں اور اہم وہ موثر اور عامل ہے جس کی تفصیل پیش کرنا بہت دشوار ہے۔ اس لیے کہ یہ عامل دو طاقت ور عنصروں سے مرکب ہے یعنی مذہب اور سیاست سے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تاریخ کے کسی حصے اور اس کے مختلف شعبوں میں سے کسی شعبے کا سمجھنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک

مذہب اور سیاست کے مسئلے کی کافی توضیح اور تشریح نہ ہو جائے!

اس لیے کہ اس زمانے کے ماحول میں، آغازِ اسلام سے لے کر دوسری صدی کے اختتام تک عربوں کے لیے یہ محال ہو گیا تھا کہ ایک لمحے کے لیے بھی وہ اِن دونوں طاقت ور موثروں سے اپنے کو آزاد کر سکیں

وہ مسلمان تھے اور دُنیا میں اسی نام سے انھوں نے فتح حاصل کی تھی اس لیے وہ مجبور تھے کہ اسلام کا اہتمام کریں اور اُس سے راضی رہیں۔ اسلام سے راضی اور وابستہ رہ کر اُس مقصد کو حاصل کریں جو ان کی فتح اور تسلّط کے اندر پوشیدہ تھے اور جس کے وہ خواہش مند اور ضرورت مند ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ وہ لوگ عصبیت کے بھی شکار تھے۔ نیز منافع اور اغراض اُن کے اندر موجود تھے، وہ مجبور تھے کہ اپنی عصبیت کی اس طرح نگہداشت کریں کہ اُن کے منافع، اغراض، مذہب اور عصبیت کے درمیان سمجھوتہ ہو سکے ایسی صورت میں ان کی ہر حرکت اور اُن کے مظاہرِ زندگی کا ہر پہلو ایک طرف دین اور مذہب سے متاثر تھا اور دوسری طرف سیاسی اغراض سے۔

غرض جب عربوں کی زندگی، جیسا کہ ہم دعوا کر رہے ہیں، مذہب اور سیاست سے وابستہ اور متصل تھی اور وہ لوگ ان دو مختلف عنصروں میں مسلسل اتصال و اتحاد قائم رکھنے میں کوشاں رہتے تھے بلکہ زیادہ صحیح الفاظ میں یوں کہیے کہ ان دونوں مختلف عنصروں سے بہ یک وقت استفادہ کرنا چاہتے تھے، تو ہر سیاسی، ادبی اور سماجی مورّخ کے لیے ضروری ہے کہ اس مذہب و سیاست کے مسئلے کو عربوں کی تاریخ کے ہر شعبے میں نئی تحقیقات کی بنیاد بنائے۔ آگے جو کچھ پیش کیا جا رہا ہے اُسے بہ نظرِ غور دیکھنے کے بعد آپ محسوس کریں گے کہ اس وقت تک ہم بالغ سے کام لیا گیا ہے اور نہ

غلط روی

اس سلسلے میں سب سے پہلی چیز جسے ہم کو ملحوظ رکھنا ہے وہ کشمکش ہے جو پیغمبرِ اسلام اور آپ کے ساتھیوں اور قریشِ مکّہ اور ان کے طرف داروں کے درمیان کام کر رہی تھی۔ اسلام کے بالکل ابتدائی دور میں، جب کہ پیغمبرِ اسلام تن تنہا اپنی قوم کی اتنی بڑی اکثریت کے مقابلے میں قرآن اور آیاتِ محکمات سے لڑائی لڑ رہے تھے اور اپنے حربوں سے مخالفین کو متاثر کرتے ان کو ساکت کر دیتے حتیٰ کہ شکست تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا کرتے تھے۔ اس میدان میں جس رفتار سے آپ کو فتح ہوتی اُسی رفتار سے آپ کی قوم آپ کے گروہ میں شامل ہوتی جاتی، یہاں تک کہ آپ کے موافق گروہ نے ایک قابلِ لحاظ گروہ کی شکل اختیار کر لی۔ لیکن ابھی تک یہ گروہ سیاسی گروہ نہیں ہوا تھا، اُسے نہ تو کسی ملک فتح کرنے کی طمع تھی اور نہ کہیں تسلط اور اقتدار جمانے کی فکر، کم از کم آپ کے پیغام اور دعوت میں یہ خواہش شامل نہیں تھی۔ ہاں یہ ضرور تھا کہ جس قدر اس گروہ کی قوت میں اضافہ ہوتا اُسی قدر قریشِ مکّہ کی طرف سے مقابلے میں شدت اور اسلامی گروہ کی آزمائشوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ وہ صورت پیش آئی جسے اسلامی تاریخ میں 'پہلی ہجرت' اور پھر مدینے کی طرف 'دوسری ہجرت' کے نام سے آپ جانتے ہیں۔ یہاں نہ پیغمبرِ اسلام کی مدینے کی طرف ہجرت اور انصار کے آپ کے ساتھ حُسنِ سلوک کی داستان ہم بیان کرنا چاہتے ہیں اور نہ اُن مختلف نتائج سے بحث کرنا چاہتے ہیں جو دوسری ہجرت کے بعد رونما ہوئے۔ لیکن ہم پورے بھروسے کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس ہجرت نے پیغمبرِ اسلام اور قریشِ مکّہ کے درمیان اختلاف کو نئی شکل دے دی۔ اب اختلاف نے سیاسی اختلاف کی نوعیت

اختیار کرلی تھی جس کے فیصلے میں طاقت اور تلوار پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ حال آں کہ
اس سے پہلے اُس کی حیثیت مذہبی اختلاف سے زیادہ نہیں تھی جس میں مناظرے
بحث و مباحثے اور استدلال کی طاقت کے علاوہ اور کسی چیز کا سہارا درکار نہیں ہوتا۔

---

پیغمبرِ اسلام کے مدینے کی طرف ہجرت فرماتے ہی اسلام نے ایک سیاسی
وحدت کی شکل اختیار کرلی تھی جس کے پاس مادّی طاقت بھی تھی اور سیاسی
اقتدار بھی۔ قریشِ مکّہ نے بھی محسوس کرلیا تھا کہ اب لڑائی بتوں، موروثی عقیدوں
اور قدیم رسم و رواج سے گزر کر اس منزل پر پہنچ گئی ہے جہاں قریشِ مکّہ کے لیے
مذہب اور قدیم عقیدوں کے خطرے سے کہیں زیادہ شدید خطرہ درپیش ہوگیا
ہے۔ اور وہ حجاز اور مکّے کے اُن راستوں پر سیاسی اقتدار کا معاملہ تھا جہاں سے
قریشِ مکّہ کو اپنی گرما اور سرما کی تجارتی مہم کے سلسلے میں گزرنا ہوتا تھا اور آپ کو
معلوم ہے کہ وہ پہلا عظیم الشّان معرکہ جو پیغمبرِ اسلام اور قریشِ مکّہ کے درمیان
بدر کے مقام پر پیش آیا تھا۔ اس کی اصل بنیاد بھی قریش کے تجارتی قافلے پر
جو مدینے سے ہوکر گزرنے والا تھا، تاخت کرنا تھی۔

غرض اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ کش مکش جو پیغمبرِ اسلام اور قریشِ
مکّہ کے درمیان ہورہی تھی۔ اس کی حیثیت خالص مذہبی تھی، جب تک آپ
کا قیام مکّہ میں رہا۔ اور جب آپ نے مدینے کی طرف ہجرت فرمائی تو یہی کش مکش
سیاسی اور اقتصادی کش مکش کی صورت میں تبدیل ہوگئی۔ اب پیغمبرِ اسلام اور
قریش کے درمیان مابہ النّزاع صرف یہی بات نہیں تھی کہ اسلام مذہبِ حق
ہے یا نہیں۔ اب تو فریقین کے درمیان یہ سوال اُٹھ کھڑا ہوا تھا کہ عربی قوم،
یا کم از کم حجاز کے بسنے والوں کی حد تک، سیاسی برتری کس کو حاصل ہے پوشیدہ

کس کے آگے لوگوں کی گردنیں جھکتی ہیں اور کون تجارتی راستوں پر قابض ہو پاتا ہے۔

صرف اسی ایک پہلو سے پیغمبرِ اسلام کی حیات کا وہ رُخ جس کا آغاز آپ کی ہجرت کے بعد سے ہوتا ہے اور جو نہ صرف قریشِ مکہ، بلکہ تمام اہلِ عرب نیز یہودیوں تک کے ساتھ آپ کے طرزِ عمل کا مظہر ہے، بہ خوبی سمجھا جاسکتا ہے۔ مگر پیغمبرِ اسلام کی سیرت ہمارا موضوع نہیں ہے۔ ہمیں تو جلد از جلد اُس مقصد تک پہنچنا ہے جس کی تفصیل کے لیے یہ ساری بحثیں اُٹھائی گئی ہیں، اور وہ یہ ہے کہ اس کش مکش کے سیاسی ہوجانے کے بعد جب کہ اس سے پہلے وہ خالص مذہبی تھی، مکہ اور مدینہ یا یوں کہیے کہ قریش اور انصار کے درمیان ایسی عداوت کی بنیاد پڑ گئی جس کا وجود اس سے پہلے نہیں تھا۔ بلکہ تاریخ کے مطالعے سے تو یہ پتا چلتا ہے کہ قبلِ ہجرت مدینے کے دونوں قبیلوں اوس و خزرج اور قریشِ مکہ کے درمیان دوستی کے رشتے بہت مستحکم تھے۔ اور یہ بات معقول ہے اور فطری بھی۔ اوس و خزرج اُس راستے پر رہتے تھے جو مکہ سے شام کو جاتا ہے، اور اس تجارتی شہر جس کو مکہ کہتے ہیں، اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ ہی نہیں تھا کہ اپنے تجارتی راستے کو محفوظ اور مامون رکھنے کے لیے ان لوگوں سے دوستی کے رشتوں کو مضبوط سے مستحکم تر بنائے رہے جو راہ کے امن کو بہ آسانی خطرے میں تبدیل کرسکتے ہیں۔

لیکن ہجرت کے بعد دوستی کے تمام رشتے ٹوٹ گئے۔ مکہ اور مدینہ کے درمیان منافرت کی بنیاد پڑ گئی جو اس حد تک بڑھی کہ آخر کار اُس دن جب کہ بدر کے مقام پر انصار کا گروہ فتح یاب ہوا اور اُس دن جب کہ اُحد کی جنگ اختتام کو قریشِ مکہ کی جیت ہوئی اس منافرت نے خون سے سیراب ہو کر اپنی

جذبات کو خوب مشتعل کر دیا، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس عداوت میں تلوار کے ساتھ اشعار نے بھی شرکت اختیار کر لی۔ فریقین کے شعرا نے ہجو کرنا، دعوتِ مقابلہ دینا، اور ایک دوسرے کو نیچا دکھانا شروع کر دیا، اور ہر فریق اپنے حسب و نسب پر جو اعتراضات وارد ہوتے تھے اُن کا جواب دیتا اور اپنی قوم کی برتری ثابت کرتا تھا۔

یہ معاملہ تھا بہت سخت، شعرائے انصار کو رسولؐ اور اصحابِ رسولؐ کی طرف سے بھی جواب دینا پڑتے تھے حال آں کہ رسولؐ اور اصحابِ رسولؐ قریشی تھے، اور شعرائے قریش انصار کی ہجو کے ساتھ ساتھ رسولؐ اور اصحابِ رسولؐ کی بھی مذمت کرتے تھے دراں حالے کہ رسولؐ اور اصحابِ رسولؐ بلاشبہ خاندانِ قریش کے چیدہ اور منتخب افراد میں سے تھے؛ انصار کو قریش کے حسب و نسب پر حملہ کرنے میں رسولؐ و اصحابِ رسولؐ کا خیال رکھنا پڑتا تھا اور قریش کو رسولؐ و اصحابِ رسولؐ کی ہجو میں قریش کی عظمت برقرار رکھنا پڑتی تھی، پھر بھی لازمی بات ہے کہ ہجوگوئی کا یہ سلسلہ تیزی اور درشتی کی آخری حد تک پہنچ گیا ہوگا، جب کہ خود پیغمبرِ اسلام لوگوں کو جواب دینے پر ابھارتے تھے۔ دعائیں دیتے ہمت افزائی فرماتے اور جواب دینے والوں کو اسی اجر و ثواب کا مستحق قرار دیتے جو میدانِ جہاد میں جنگ کرنے والوں کے لیے مخصوص ہے۔ آپ فرماتے تھے کہ "جبرئیل، حسانؓ بن ثابت کی مدد فرماتے ہیں"

غرض جس قدر لڑائی سنگین ہوتی جاتی اسی رفتار سے قریش و انصار کے درمیان ہجوگوئی عام اور شدید ہوتی چلی جاتی۔ عربوں کو خاندانی عصبیت، انتقام میں شدت، اور آبرو کی حفاظت میں جو غلو تھا وہ آپ سمجھ

نہیں ہے۔ ان حالات میں اس نتیجے تک پہنچ جانا کوئی مشکل نہیں ہے کہ حجاز کے اِن دو بڑے گروہوں کے درمیان بغض، عداوت، اور نفرت اپنی انتہائی حدوں تک پہنچ گئی ہوگی۔

باوجودے کہ مسلمانوں کے خلاف اس جہاد کو قریشِ مکہ نے زبان، تلوار، جان و مال، غرض ہر طرح سے، ہر طرح کی امداد پہنچائی۔ عرب کے قبائل، نیز مدینہ کے یہودیوں کی طرف سے بھی، قریش کو زیادہ سے زیادہ مدد ملتی رہی مگر یہ ساری جد و جہد بے نتیجہ ثابت ہوئی اور ایک دِن ایسا آیا جب پیغمبرِ اسلام کے شہسواروں نے مکہ کو آلیا۔ اور قریش کی ساری کوششوں پر پانی پھر گیا قریشِ مکہ کے قائد اور سردار ابوسفیان کے سامنے دو راستے رہ گئے تھے۔ (۱) مقابلے پر ڈٹا رہے اور مکہ کو تباہ کروادے (۲) سرِدست مصالحت کرکے اُس حلقے میں آجائے جس میں لوگ آچکے ہیں اور اس کا انتظار کرے کہ شاید اس طرح سیاسی اقتدار ایک بار پھر مدینہ سے مکہ، اور انصار کے ہاتھوں سے قریش کے ہاتھوں میں منتقل ہوجائے۔ اُس نے دوسری صورت کو قبول کرلیا، اُس کے ساتھ تمام قریش داخلِ اسلام ہوگئے۔ اس طرح پیغمبرِ اسلام کا "وحدتِ عربیہ" والا مقصد ایک حد تک پورا ہوگیا۔ نیز قریش و انصار کے درمیان جو آگ دہک رہی تھی اس پر راکھ ڈال دی گئی، اور سب لوگ بھائی بھائی نظر آنے لگے۔

اگر پیغمبرِ اسلام فتحِ مکہ کے بعد کچھ عرصے تک بہ قیدِ حیات رہتے تو شاید اُن کینوں اور نفرتوں کو مٹا کر جو عربوں کے دِلوں میں جگہ پکڑ چکے تھے [illegible] قوم کی توجہ کسی دوسری طرف لگا دیتے مگر فتحِ مکہ کے تھوڑے ہی عرصے [illegible] اسلام نے وفات فرمائی اور جانشینی کا کوئی واضح اصول اور معین دستور

ایسی قوم کے لیے نہیں چھوڑا جو ابھی ابھی اختلاف اور افتراق کی منزلوں سے گزر کر یکجا ہوئی تھی، پھر اس میں حیرت کی کیا بات ہے اگر ان کینوں نے ظاہر ہونا شروع کردیا۔ فتنۂ خوابیدہ بیدار ہوگیا اور نفرت و عداوت کی چنگاریوں کو خاموش رکھنے والی راکھ اپنی جگہ سے کھسکنے لگی؟

یہ واضح حقیقت ہے کہ پیغمبرِ اسلام کے دُنیا سے پردہ فرماتے ہی مہاجرین اور انصار کے درمیان خلافت کے بارے میں یہ اختلاف اُٹھ کھڑا ہوا، کس کا حق ہے؟ اور سب سے زیادہ خلافت کا کون مستحق ہے؟

فریقین کے درمیان حالات کے بگڑنے میں کوئی کسر باقی نہیں رہی تھی اگر قریش میں سے چند مہاجرین کی دوُر اندیشی اور مذہبی حمیت آڑے نہ آجاتی! نیز اگر مادّی طاقت اس وقت قریش کے ہاتھ میں نہ ہوتی!! انصار کو قریش کے آگے سر جھکا دینا پڑا اور انھوں نے یہ مان لیا کہ خلافت انصار کے بجائے قریش کے پاس رہے۔ اس طرح بظاہر دونوں فریق ایک رائے پر متحد ہوگئے۔ سوائے سعدؓ بن عبادۃ الانصاری کے جنھوں نے نہ صرف ابوبکرؓ اور ان کے بعد عمرؓ کی بیعت سے انکار کردیا بلکہ مسلمانوں کے ساتھ نماز پڑھنے اور اُن کے ساتھ حج تک کرنے سے انکار کردیا، اور پوُری مستقل مزاجی اور استحکام کے ساتھ وہ مخالفِ خلافت رہے تاآں کہ ناگہانی طور پر ایک سفر میں وہ قتل ہوگئے۔ اور راویوں کا یہ کہنا ہے کہ "ایک جن نے انھیں قتل کرڈالا۔"

ابوبکرؓ کے زمانے میں انصار و قریش کی پوُری جمعیت اور طاقت، نظامِ اسلامی سے منحرف عربوں کی قوّت توڑنے میں اور عمرؓ کے زمانے میں فتوحات حاصل کرنے میں منہمک ہوگئی تھی۔ تاہم دونوں طرف کے وہ لوگ جو مکّہ اور مدینہ میں قیام پزیر رہے وہ اُس شدید منافرت اور عداوت کو جو عہدِ رسالت

میں پیدا ہو چکی تھی اور اُس خون کو جو اسلامی غزوات میں دونوں طرف سے بہایا جا چکا تھا بھلا نہ سکے۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ عمرؓ کا حزم و تدبر مہاجرین و انصار بلکہ صاف لفظوں میں "قریش و انصار" کے درمیان فتنہ و شورش کی روک تھام میں دیوار کی طرح حائل رہا۔ اس کے ثبوت میں محدثین اور رواۃ کے وہ اقوال ہمیں نظر آتے ہیں جن میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ "عمرؓ نے ایسے اشعار سنانے کی عام ممانعت کردی تھی جن میں مسلمانوں نے یا مشرکین مکہ نے عہدِ رسالت میں ایک دوسرے کی ہجویں کی تھیں۔" یہی روایت خود ایک اور حقیقت کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ "قریش و انصار میں سے ہر ایک کو نہ صرف وہ اشعار یاد تھے جن میں عہدِ رسالت میں ایک نے دوسرے کی ہجو کی تھی بلکہ اُن اشعار کے سنانے میں فریقین ایک خاص قسم کی لذت بھی محسوس کرتے تھے وہ لذت جس کو وہی لوگ محسوس کرسکتے ہیں جو خاندانی عصبیت کے سلسلے میں چوٹ کھاکر انتقام نہ لے سکے ہوں یا پھر مخالفت پر کوئی زبردست فتح حاصل کرچکے ہوں۔

راویوں کا بیان ہے کہ "ایک دفعہ عمرؓ مسجدِ نبوی میں آئے تو دیکھا کہ حسانؓ بن ثابت کچھ لوگوں کو ایک طرف لیے بیٹھے اشعار سنا رہے ہیں۔ عمرؓ نے ان کا کان پکڑ کر کہا:۔

"کیا اونٹ کی طرح بلبلا رہے ہو!"

حسانؓ بن ثابت نے جواب دیا:۔

"اے عمر! تمھیں اس معاملے میں بولنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ خدا کی قسم اسی جگہ اس شخص کے سامنے میں اشعار پڑھا کرتا تھا جو تم سے کہیں بہتر تھا

اور وہ ہمیشہ میرے اشعار سے خوش ہوتا تھا۔" یہ جواب سُن کر عمرؓ چپ ہوگئے اور وہاں سے ہٹ گئے۔"

اوپر ذکر کی ہوئی باتوں کی روشنی میں اس روایت کا سمجھنا کچھ مشکل نہیں رہتا۔ یہ بات صاف صاف سمجھ میں آجاتی ہے کہ انصار کے دونوں قبیلے اوس و خزرج زخم خوردہ اور چوٹ کھائے ہوئے تھے، اور ان کی خاندانی خودداری (عصبیت اور حمیت) اس بات سے مطمئن نہیں تھی کہ خلافت اُن سے بالکل منھ موڑے رہے۔ اسی لیے وہ بار بار اپنے "اسلامی کارنامے" بیان کرتے پیغمبرِ اسلام کو پناہ دینا، ان کی مدد کرنا، قریش کے ساتھ اپنی ہر چیز کا حصہ بانٹ کر لینا، ان کی مصیبتوں میں برابر کا شریک رہنا، نیز جو کچھ انھوں نے اپنے ہاتھوں اور زبانوں سے اسلام کو فائدہ پہنچایا۔ انھی تذکروں سے وہ اپنی تسلّی کا سامان فراہم کرتے رہتے تھے۔

عمرؓ نسب کے اعتبار سے قریشی تھے، ان کا احساس اس بات سے ناخوش ہوتا تھا کہ قریش کی ہجو اور مذمت کی جائے، اُن کی ہزیمتوں اور اُن بدسلوکیوں کی نشر و اشاعت ہو جو اسلام اور بانیٔ اسلام کے ساتھ قریشِ مکّہ کی طرف سے عمل میں لائی گئی تھیں مگر ان سب باتوں سے بالاتر بات یہ تھی کہ وہ ایک مدبّر اور دوُر اندیش امیر تھے، اُن کا مقصدِ حیات صرف رعایا کے معاملات کی باضابطہ تنظیم اور مسلمانوں کی حکومت کو عصبیت کے علاوہ کسی اور مستحکم بنیاد پر قائم کرنا تھا، جس میں ایک حد تک وہ ضرور کامیاب رہے تاہم جس حد تک وہ چاہتے تھے نہ ہو سکا۔

راویوں کا بیان ہے کہ "عبداللہ بن الزبعری اور ضرار بن الخطاب عہدِ فاروقی میں مدینہ آئے اور سیدھے ابو احمد بن جحش کے یہاں پہنچے۔ ابو احمد

بن جحش ایک نابینا ، مگر دلچسپ اور پُرلطف گفتگو کرنے والوں میں تھے۔ لوگ عام طور پر اُن کے یہاں جمع ہوتے اور بات چیت کیا کرتے تھے۔ نوواردوں نے کہا :-

"ہم آپ کے پاس اس غرض سے آئے ہیں کہ آپ ذرا حسانؓ بن ثابت کو بلوا دیجیے ، تاکہ وہ اپنا کلام ہمیں سُنائیں اور ہم انھیں !"

"بس" یہ کہہ کر ابو احمد بن جحش نے حسانؓ بن ثابت کو بلوا بھیجا ، اور اُن سے کہا :-

"بھائی ! تمھارے یہ دو بھائی مکّہ سے آئے ہیں ، تمھارا کلام سُننا چاہتے ہیں اور کچھ خود بھی سُنانا چاہتے ہیں ۔"

"جی چاہے آپ لوگ پہلے سُنائیں یا پھر میں شروع کروں ؟" حسانؓ بن ثابت نے پوچھا۔

"نہیں نہیں ہم ہی ابتدا کرتے ہیں ۔" یہ کہہ کر اُن دونوں نے اُن اشعار میں سے سُنانا شروع کیا جن میں قریش نے انصار کی ہجو کی تھی ۔ حسان بن ثابت بیٹھے پیچ و تاب کھاتے رہے ۔ ہانڈی کے اُبال کی طرح ان کا غصّہ جوش مار رہا تھا ۔ یہ دونوں جب سُنا چکے تو اُٹھے اور اپنی اپنی سواریوں پر بیٹھ کر مکّہ روانہ ہو گئے ۔ حسانؓ بن ثابت آگ بگولہ عمرؓ کے پاس پہنچے اور ساری روے داد اُن سے بیان کی ، عمرؓ نے کہا :-

" ابھی دونوں کو پکڑوا بلواتا ہوں انشاء اللہ " اور کچھ لوگ اُن دونوں کے تعاقب میں روانہ کر دیے ۔ جب وہ دونوں پکڑ آئے تو عمرؓ نے حسانؓ بن ابت سے کہا ، اس موقع پر کچھ اصحاب رسولؐ بھی موجود تھے :-

"جس قدر تمھارا جی چاہے اِن دونوں کو سناؤ " حسانؓ بن ثابت

نے سُنانا شروع کیا یہاں تک کہ ان کے دِل کی بھڑاس اچھی طرح نکل گئی۔ اس کے بعد عمرؓ نے لوگوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا ——————
جیسا کہ "کتاب الاغانی" میں مذکور ہے ——————:-

"اسی لیے مَیں نے ایسے اشعار سُنانے کی عام ممانعت کردی تھی۔ ان سے پُرانے کینے اور عداوتیں جاگ اُٹھتی ہیں۔ اگر تم لوگوں سے یہ نہیں ہوسکتا تو بہ جائے سُنانے کے ایسے اشعار لکھ لیا کرو۔"

اس سے بحث نہیں کہ عمرؓ نے لکھنے کی اجازت دی تھی یا نہیں۔ واقعہ یہی تھا کہ قریش کی جتنی ہجویں انصار نے کہی تھیں اُن کو دستبُردِ زمانہ سے محفوظ رکھنے کے لیے وہ قلم بند کرلیا کرتے تھے۔

ابنِ سلام کہتے ہیں :-

"قریش نے دیکھا تو عہدِ جاہلیت میں ان کی شاعرانہ حیثیت کچھ نہ نکلی اس لیے اِسلامی دَور میں اُس کمی کو پُورا کرنے کے لیے، انھوں نے شاعری کی طرف خاص توجہ دی —— اور بلا خوفِ تردید مَیں کہہ سکتا ہوں کہ ایک خاص نوعیت ہی کے اشعار اس دَور میں کہے گئے —— یعنی وہ اشعار جن میں انصار کی ہجو کی گئی ہو۔"

شہادتِ عمرؓ کے بعد، جب خلافت کی زمام بڑی مشکلوں کے بعد عثمانؓ کے ہاتھوں میں آئی تو ابوسفیان کا وہ قدیم سیاسی نظریہ جس کو رُوبہ کار لانے میں وہ شروع سے منہمک تھا، ایک قدم اور آگے بڑھا۔ اب خلافت قریش کے لیے نہیں بلکہ صرف بنی امیہ کے لیے مخصوص ہوگئی تھی۔ اب قریشیوں اور امویوں کے درمیان عصبیت کی آگ بھڑک اُٹھی اور عربوں

کی وہ تمام عصبیتیں کروٹ بدلنے لگیں جو خاموش کی جا چکی تھیں۔ فتوحاتِ اسلامی کا سیلاب تھم گیا۔ عرب آپس میں مصروفِ کارزار ہوگئے اور اس طرزِ سیاست کے جو نتائج برآمد ہوئے ——— عثمانؓ کی شہادت اسلامی شیرازے کی پراگندگی اور خانہ جنگیوں کے بعد بالآخر پورے طور پر بنی امیہ کا اقتدار اور تسلط ، — وہ [illegible] تاریخ کی واضح حقیقتیں ہیں۔

اب وہ وقت آگیا تھا جب خلیفہ کی سیاسی پالیسی میں تبدیلی ہوگئی۔ زیادہ گہرے الفاظ میں یوں کہیے کہ : " وہ پالیسی جو عمرؓ نے اختیار کی تھی بے کار کردی گئی اور اُسے ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔"

یعنی اُن عداوتوں اور کینوں کو یاد دلانے کی شدید روک تھام جو قبلِ اسلام پائے جاتے تھے۔ اب عربی قوم اُنھی بدترین عداوتوں کی طرف پھر لوٹ آئی جو عہدِ جاہلیت میں اُن کے ساتھ مخصوص تھیں مقابلہ، موازنہ، مفاخرت اور ہجویات کی وبا پوری اسلامی دُنیا میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھیل گئی۔

اس سلسلے میں امیر معاویہ اور یزید بن معاویہ کے حضور، شعرائے انصار اور دیگر شعرائے عرب کے درمیان جو رقابتیں رونما ہوتی تھیں ان کا تذکرہ کردینا ہی یہ اندازہ کرنے کے لیے کافی ہوگا کہ عربی قوم کس حد تک اپنی قدیم عصبیت کی طرف واپس آچکی تھی۔

شاید آپ کی نظر سے وہ روایت گزری ہوگی جو ہمیں خبر دیتی ہے کہ حسانؓ بن ثابت کے بیٹے عبدالرحمٰن نے بنو امیہ کو رسوا اور ذلیل کرنے کے لیے امیر معاویہ کی بیٹی رملہ کا نام لے کر تشبیب کے کچھ اشعار کہے۔ (یعنی اس کو اپنی جنسی خواہشات کا مقصود ٹھیرایا)

امیر معاویہ نے تو اپنی عادت کے موافق درگزر سے کام لیتے ہو عبدالرحمٰن سے صرف اتنا کہا :۔

"اس کی دوسری بہن ہند سے اور تم سے کوئی یاد اللہ نہیں ہو؟"

لیکن یزید بن معاویہ جو پورا پورا اپنے دادا ابوسفیان کے اوپر پڑا تھا۔ عصبیت، اقتدار کی ہوس، بے باکی اور اسلام کے بنائے ہوئے اصول و قواعد سے بیزاری اس کی فطرت کے جوہر خصوصی تھے، وہ کہاں برداشت کر سکتا تھا؟ اس نے کعب بن جُعیل کو انصاریوں کی ہجو کرنے پر اُبھارا کعب بن جُعیل نے یہ کہتے ہوئے انکار کر دیا کہ

"کیا تو پھر مجھے کفر کی طرف واپس لوٹانا چاہتا ہو؟" پھر یزید نے اخطل سے کہا، مذہباً عیسائی ہونے کی وجہ سے اخطل نے اس کی خواہش قبول کرتے ہوئے انصار کی شدید ترین ہجو کہہ ڈالی جو آناً فاناً مشہور ہو گئی۔

میں نے کہا تھا کہ "یزید اپنے دادا ابوسفیان کی ہو بہو تصویر تھا، اور ہر چیز کو عصبیت کے نقطۂ نظر سے دیکھنے کا عادی تھا" یہ ایسا دعوا ہو جس میں شک و شبہے کی کوئی گنجایش نہیں ہو کیا آپ انکار کر سکتے ہیں کہ یزید ہی وہ شخص تھا جس کی بہ دولت "حرّہ" (پامالیٔ مدینہ) کا وہ مشہور واقعہ پیش آیا تھا جس میں حرم رسولؐ کے اندر انصار کی بے حرمتیاں کی گئی تھیں؟ جس میں قریش نے چُن چُن کر انھی انصاریوں سے انتقام لیا تھا جنھوں نے جنگِ بدر میں قریش کے خلاف دادِ شجاعت دی تھی؟ اس واقعے کے بعد انصار کی رہی سہی قوت بھی ختم ہو گئی اور پھر ان کا سیاسی وقار دوبارہ قائم نہ ہو سکا۔ اگر یہ سب غلط ہو تو پھر کیا وجہ ہو واقعۂ حرّہ کی تفصیل میں عام طور پر راویوں کا کہنا ہو کہ اس واقعے میں اسّی کے قریب وہ انصاری

قتل کیے گئے تھے جنھوں نے جنگ بدر میں شرکت کی تھی ؟ یعنی جنھوں نے قریش کو اُس دن نیچا دکھایا تھا اور انھیں ذلیل شکست دی تھی ۔

اس کے بعد اُس واقعے کے تفصیلات بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہی جو ہمارے سامنے عمرو بن العاص کی اُس ذہنیت کی ترجمانی کرتا ہو کہ وہ انصار سے اس حد تک تنگ اور دل برداشتہ تھے کہ انصار کے لفظ تک سے انھیں نفرت تھی۔ایک دفعہ انھوں نے معاویہ سے اس کی خواہش بھی کی تھی کہ ' انصار' کا خطاب چھین لیا جائے اور جس کے جواب میں نعمانؓ بن بشیر کو جو قبیلۂ انصار میں سے یکہ و تنہا ' بنی امیّہ کے طرف دار تھے ' مجبور ہوکر یہ اشعار کہنا پڑے :-

| | |
|---|---|
| یا سعدُ لا تجب الدعاء فما لنا | اے سعد ! پکارنے والے کا جواب مت دو اس لیے کہ |
| نسبٌ نجیب به سوی الانصار | ہمارا کوئی اور نسب سوائے انصار کے نہیں ہو۔ |
| نسبٌ تخیرہ الإله لقومنا | یہ نسب خدا نے ہمارے لیے منتخب فرمایا ہو دیکھو تو |
| أثقل به نسبًا علی الکفار | کافروں پر کس قدر گراں ہو ہمارا یہ نسب ! |
| ان الذین ثووا ببدرٍ منکم | لوگ بدر کے میدان میں جو کنویں کی لڑائی کے دن' |
| یوم القلیب همُ وقود النار | تم میں سے قیام پزیر تھے وہ سب جہنم کے ایندھن ہیں ۔ |

یہ اشعار سُن کر معاویہ نے عمرو بن العاص کو بُرا بھلا کہا ، اُن کی عجلت پسندی پر صرف ! ویسے وہ خود انصار سے نفرت اور قریش کے بارے میں تعصب رکھنے میں اپنے مشیر عمرو بن العاص اور اپنے ولی عہد یزید سے کسی طرح کم نہیں تھے ۔

یہ ضرور تھا کہ قریشی عصبیت رکھنے والے ، کمی اور زیادتی کے اعتبار

سے مختلف درجوں میں بٹے ہوئے تھے، کچھ لوگ حد سے گزرے ہوئے
تھے جیسے یزید بن معاویہ، کچھ لوگ اعتدال پسند تھے جیسے معاویہ بن ابوسفیان۔
اور بعض افراد ایسے بھی تھے جو عصبیت میں اعتدال سے گزر کر ایسی چیز کی
طرف مائل تھے جو انصار کے حق میں ترس اور مہربانی کی شکل رکھتی تھی
اور شاید زبیرؓ ابن العوام انھی افراد میں سے تھے جو انصار پر شفقت کرتے،
ترس کھاتے، اُن کے مرتبے کا خیال رکھتے اور اُن ارشادات کا پاس
کیا کرتے تھے جو پیغمبرِ اسلام نے انصار کے بارے میں وقتاً فوقتاً فرمائے
تھے۔

راویوں کا بیان ہو کہ "ایک دفعہ زبیرؓ بن العوام، مسلمانوں کی ایک ایسی
ٹولی کے پاس سے گزرے جس میں حسانؓ بن ثابت بیٹھے اشعار سُنا رہے
تھے اور حاضرین بے توجہی اور بے پروائی کے ساتھ سُن رہے تھے۔ زبیرؓ نے
ان لوگوں کو جھڑکا اور حسانؓ بن ثابت کے اشعار کی جو وقعت پیغمبرِ اسلام
کی نظر میں تھی اس کو یاد دلایا۔ حسانؓ بن ثابت اُن کے اس برتاؤ سے بے حد
متاثر ہوئے اور ان کی شان میں کچھ اشعار کہے —— مَیں چاہتا ہوں
آپ اس مدحیہ قصیدے کے پہلے شعر کو ذرا غور سے پڑھیں، جو کچھ مَیں
ثابت کرنا چاہتا ہوں" یعنی انصار کے دِلوں میں اپنی اس موجودہ حیثیت
سے، جو پیغمبرِ اسلام کی وفات کے بعد قریش نے انھیں دے رکھی تھی
بے اطمینانی اور اس پر دِلی رنج و غم" اس کا یہ شعر بہترین ثبوت ہو ؎

اقام علیٰ عھد النّبی وھدیہ — کیا نبیؐ کے پیمان اور اُن کے نقشِ قدم پر چلنے
حواریّہ والقول بالفعل یعدل — میں ثابت قدم رہا۔ اُن کا حواری۔ اُس کا قول
اُس کے فعل سے بالکل مطابق ہے۔

اقام علی منهاجه وطریقه
یوالی ولی الحق والحق اعدل

کیا نبیؐ کے بتائے ہوئے راستے اور ان کے طریقے پر ثابت قدم رہا وہ جو اہل حق سے محبت کرتا ہو، اور حق ہی بھی سب سے زیادہ منصفانہ۔

هو الفارس المشهور والبطل الذی
یصول اذا ما کان یوم محجل

وہ ایسا مشہور شہسوار ہے اور ایسا مجاہد ہے جو مشہور و معروف معرکہ آرائیوں میں حملہ آور ہونے سے باز نہیں رہتا۔

اذا کشفت عن ساقها الحرب حشها
بابیض سباق الی الموت یرقل

جب گھمسان کا رن پڑتا ہے تو یہ مجاہد ایک تیز تلوار لے کر جو موت کی طرف سبقت کرنے والی اور رواں ہے، لڑائی میں زور پیدا کر دیتا ہے۔

وان امرأ کانت صفیة امه
ومن اسد فی بیتها لمرفل

وہ جس کی والدہ صفیہؓ بنت عبدالمطلب ہوں اور قبیلۂ بنی اسد سے جس کا تعلق ہو یقیناً وہ معزز اور سردار ہوگا۔

له من رسول الله قربی قریبة
ومن نصرة الاسلام مجد مؤثل

اس کی رسول اللہ سے بہت قریبی قرابت ہے اور نصرتِ اسلامی میں اس کا درجہ بہت بلند ہے

فکم کربة ذب الزبیر بسیفه
عن مصطفی والله یعطی فیجزل

کتنے مصائب ہیں جن کو زبیرؓ کی تلوار نے محمد مصطفیٰ سے دور کر دیا، اللہ جزائے خیر دے گا اور بے اندازہ دے گا۔

فما مثله فیهم ولا کان قبله
ولیس یکون الدهر ما دام یذبل

اس کا ایسا نہ آج ہے نہ اس سے پہلے تھا اور نہ قیامت تک ہوگا۔

ثناءك خیر من فعال معاشر
وفعلك یا ابن الهاشمیة افضل

تیری تعریف، دوسری جماعتوں کے کاموں سے بہتر ہے۔
اور تیرا کام اے ابن ہاشمیہ! [illegible] بہتر ہے۔

پہلے دو شعروں کو دیکھیے کہ کس طرح حسانؓ بن ثابت پیغمبر اسلام کے دور کا ذکر کرتے ہیں اور انصار کے پیغمبر اسلام کی محبت اور ان کے فیاضانہ سلوک سے محروم ہوجانے پر کس طرح رنج وغم کا اظہار کرتے ہیں لیکن بقیہ اشعار ایک ضمنی بحث کی طرف جو یہاں ناموزوں نہیں ہے توجہ پھیر دیتے ہیں۔ اس لیے کہ اس کا موضوع سے تعلق ہے۔

اِن اشعار کے پڑھنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس قصیدے کے ذریعے حسانؓ بن ثابت نے زبیرؓ بن العوام کی مدح سرائی اور ان کے فضائل کی تفصیل بیان کرنا چاہی ہے۔ اور یہ بھی ظاہر اور نمایاں ہے کہ آخری اشعار میں جو پھسپھسا پن ہے وہ ابتدائی اشعار کی جذباتی قوت اور شدت کے قطعاً منافی ہے۔

اس واقعہ کو زبیرؓ بن العوام کی اولاد اور عبداللہ بن زبیر کے پوتوں نے روایت کیا ہے۔ کیا آپ کے خیال میں یہ بات بعید از قیاس ہے کہ زبیریوں کی عصبیت نے ان اشعار میں اضافہ کردیا ہوگا؟ حسانؓ بن ثابت نے جتنی بات کہی اور جس حد تک شکریہ ادا کرنا چاہا تھا اس میں کچھ اور بڑھا دیا گیا ہوگا؟ تاکہ زبیرؓ بن العوام کی فضیلت اپنے ہم چشموں میں، اور عبداللہ بن زبیر کی عظمت اُن کے رقیبوں پر ایک خاص نوعیت سے ثابت ہوجائے۔

اس جگہ ایک اور ضمنی بات بیان کردینا بے جا نہ ہوگا اس لیے کہ اس سے بھی وہی بات ثابت ہوتی ہے جو ہمارا مقصود ہے۔ اخطل نے یزید کے کہنے پر انصار کی جو سخت ترین ہجو کہی تھی اس کا بیان ہوچکا ہے۔ اس سلسلے میں راویوں کا کہنا ہے کہ "نعمانؓ بن بشیر انصاری (جن کا اوپر ذکر ہوچکا ہے) اس ہجو سے بے حد برہم ہوئے اور معاویہ کے روبرو حسب ذیل اشعار

انھوں نے سُنا ڈالے، آپ ان اشعار میں عصبیت کی وہی شان پائیں گے جس کی ایک جھلک حسانؓ بن ثابت کے اشعار میں آپ نے دیکھ لی ہو وہی عصبیت جو شعرا کی طرف ایسی چیزیں منسوب کر دیتی ہو جو انھوں نے نہیں کہی ہیں۔ نعمانؓ بن بشیر، انصار میں تنہا فرد تھے جو قریش اور بنی امیّہ کے طرف دار تھے، یا یوں کہو کہ ذاتی اغراض کے لیے ان کی طرف جھکے ہوئے تھے۔ لوگوں نے یہاں تک بیان کیا ہو کہ وہی تنہا انصاری تھے جو جنگِ صفین میں معاویہ کے ساتھ تھے۔ اُسی طرح جس طرح زبیرؓ بن العوام ان معدودے چند قریشیوں میں سے تھے۔ جو عہدِ رسالت کو یاد کر کے یا کسی ضرورت کے وقت کے لیے ان کی دوستی کو کام میں لانے کی غرض سے، انصار سے شفقت آمیز محبّت کیا کرتے تھے۔

نعمانؓ بن بشیر نے معاویہ کو مخاطب کرتے ہوئے حسبِ ذیل اشعار سُنائے ؎

معاوی الا تعطنا الحق تعترف — اے معاویہ! اگر تو ہمارا حق نہیں دے گا تو جان لے گا

لحی الازد مشدوداً علیها العمائم — بنو ازد کے جبڑوں کو جن پر عمامے بندھے ہوں گے

ایشتمنا عبد الا را قم ضلة — کیا عبد الاراقم گم راہی سے ہم کو گالیاں دیتا ہو۔

وماذا الذی تجدی علیك الاراقم — اور یہ اراقم تجھ کو کیا فائدہ پہنچا سکتے ہیں!

فمالی ثار دون قطع لسانه — میرا انتقام یہی ہو کہ تو اس کی زبان کاٹ دے۔

فدونك من ترضیه عنك الدراهم — تو گرفت کر اس شخص کی جس کو تیری جانب سے درہم راضی کر سکتے ہیں۔

وراع رویداً لا تسمنا دنیة — آسانی کے ساتھ رعایت کر اور ہمیں کسی بات کی تکلیف

[illegible] فی غب الحوادث نادم — مت دے۔ شاید تجھے حوادث کے بعد نادم ہونا پڑے۔

متی تلق منا عصبۃ خزرجیۃ
او الاوس یوماً تخترمک المخارم

کسی دن جب تو خزرج یا اوس کی جماعت سے ملاقات کرے گا تو تلواریں تجھے کاٹ دیں گی۔

وتلقاک خیلٌ کالقطا مستطیرۃ
شماطیط ارسال علیہا ۔۔۔ شکائم

قطا کی طرح اڑنے والے گھوڑے تجھ سے ملیں گے جو مخلوط چھوٹے ہوئے اور جن پر لگامیں چڑھیں ہوں گی۔

یسو مہا العمران عمرو بن عامر
وعمران حتی تستباح المحارم

ان پر عمرو بن عامر اور عمران اس وقت تک نشان لگاتے ہیں جب تک محارم مباح نہ کرلیے جائیں۔

ویبدو من الخود العزیزۃ حجلہا
وتبیض من ہول السیوف المقادم

نازک اندام عورتوں کے خلخال (جھانجھ) ظاہر ہوجاتی ہیں اور تلواروں کی دہشت سے بہادروں کے چہرے سفید ہوجاتے ہیں۔

فتطلب شعب الصدع بعد التأمہ
فتعسر یہ فالآن والامر سالم

تو طلب کرے گا جوڑ کی دوستی کو اس کے بھرنے کے بعد تو تو اس کو ابھارے گا۔ اب جو چاہے کرے کیوں کہ معاملات درست ہیں۔

والا فثوبی لامۃ تبعیۃ
تواریث آبائی وابیض صارم

اور اگر تو نہ مانے گا تو میرا لباس ایک تبعی زرہ ہوئی جو میرے باپ دادا کی میراث ہو اور سفید قاطع تلوار

واسمر خطیٌ کأنّ کعوبہ
نوی القسب فیہا لہذمی خذام

اور گندم گوں خطی نیزہ گویا کہ اس کی پوریں چھوارے کی گٹھلیاں ہیں جن میں بھالیں جڑی ہوئی ہیں۔

فان کنت لم تشہد ببدر وقیعۃ
اذلت قریشا والانوف رواغم

اگر تو نے بدر میں وہ واقعہ نہیں دیکھا جس نے قریش کو ذلیل کیا تھا اور اونچی ناکیں ذلیل تھیں

فسائل بناحی لوی بن غالب
وانت بما یخفی من الامر عالم

تو چل اور لوی بن غالب کے دونوں قبیلوں سے دریافت کر اس وقت تجھے چھپی ہوئی باتوں کا پتا لگ جائے گا۔

الم تنبئن یوم بدر سیوفنا
ولیلک عما ناب قومک نائم

کیا تم کو بدر کے دن ہماری تلواروں نے نہیں جھپٹا اور تیری رات تیری قوم کی مصیبت پر سیاہ تھی۔

ضربناکم حتی تفرق جمعکم
وطارت اکف منکم وجماجم

ہم نے تم کو اتنا پیٹا کہ تمہاری جمعیت پراگندہ ہو گئی اور تمہارے ہاتھ اور کھوپڑے ہوا میں اڑنے لگے۔

وعادت علی بیت الحرام عرائش
وانت علی خوف علیک التمائم

اور خانہ کعبہ پر بانسیں لوٹ آئیں اور خوف کی وجہ سے تیرے اوپر تعویذ لٹکا رہے تھے۔

وعضت قریش بالانامل بغضۃ
ومن قبل ما عضت علیک الاداہم

اور قریش نے غصے میں اپنی انگلیاں چبا ڈالیں اور اس سے پہلے تجھے بیڑیوں نے چبایا تھا۔

فکنا لها فی کل امر تکیدنا
مکان الشجا والامر فیه تفاقم

ہم ہر اس کام میں جس کی ہم تدبیر کرتے تھے قریش کے حلق کی ہڈی بن گئے، اور کام بہت ہی مشکل تھا

فما ان رمی رام فاوهی صفاتنا
ولا ضامنا یوما من الدهر ضائم

نہ کسی تیرانداز نے ایسا تیر پھینکا جس نے ہماری چٹان کو کمزور کیا ہو اور نہ کسی ذلیل کرنے والے نے ہمیں ذلیل کیا۔

وانی ان ... عن امور کثیرۃ

بے شک میں بہت سی باتوں سے چشم پوشی کرتا ہوں

ستر تی بہا یوماً الیک السلالم — جن کو لے کر کسی دن سیڑھیاں تیری طرف چڑھیں گی

اصانع فیہا عبد شمس واننی — میں اولاد عبد شمس سے ان باتوں میں مدارات

لتلک التی فی النفس منی اکاتم — کررہا ہوں اور ان باتوں کو چھپا رہا ہوں جو میرے دل میں ہیں۔

فما انت والامر الذی لست اہلہ — تجھے اس کام سے کیا سروکار جس کا تو اہل نہیں

ولکن ولی الحق والامر ہاشم — ہے۔ صداقت اور امارت کے وارث بنی ہاشم ہی ہوسکتے ہیں۔

الیہم یصیر الامر بعد شتاتہ — انھی کی طرف پراگندگی کے بعد معاملہ لوٹے گا

فمن لک بالامر الذی ہو لازم — کون ہے تیرے لیے مددگار ان معاملات میں جو تجھ چمٹا ہوا ہے؟

بہم شرع اللہ الہدی واہتدی بہم — انھی کے سبب اللہ تعالی نے ہدایت کو جاری

ومنہم لہ ہاد امام ودعائم — کیا اور ان سے ہدایت حاصل کی گئی اور انھی میں سے شرع کے ہادی امام اور قائم ہیں

بالکل ظاہر ہے کہ کم از کم آخری تین شعر ضرور نعمانؓ بن بشیر کے کہے ہوئے نہیں ہیں بلکہ اُن کے سر منڈھ دیے گئے ہیں۔ اور شیعوں نے یہ اشعار ان کے سر منڈھے ہیں۔

باوجودے کہ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ جب انصار کے ہاتھوں میں آنے کے بجائے حکومت قریش کے ہاتھ میں چلی گئی تو انصار کے دل میں قریش کی طرف سے ایک قسم کی کدورت پیدا ہوگئی تھی، اور اس کے بعد وہ اپنے سیاسی موقف کی وجہ سے اُس جماعت کی طرف جھک گئے تھے جو امویوں کے خلاف تھی، اور علیؓ کی جماعت میں شامل

ہو گئے تھے لیکن نعمانؓ بن بشیر کے متعلق ہم باوجود اُن کے انصاری ہونے کے یہ نہیں مان سکتے کہ وہ ہاشمی المذہب یا علوی الرائے تھے۔ وہ خالص اموی تھے بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ خالص سفیانی تھے اسی لیے جب انھوں نے محسوس کیا کہ آلِ سفیان کے ہاتھوں سے طاقت مروان بن الحکم کی طرف منتقل ہورہی ہے تو وہ امویوں کے بجائے عبداللہ بن زبیر سے آکر مل گئے اور انھی کی طرف سے لڑتے ہوئے شہید ہوئے۔

آپ نے دیکھ لیا کہ کس انتہا تک انصار اور قریش کی عصبیت پہنچی ہوئی تھی، اور کس قدر شعر اور شعرا اس سے متاثر تھے! دونوں مذکورہ ضمنی واقعات سے آپ نے اندازہ کر لیا ہوگا کہ کس طرح زبیری اور ہاشمی عصبیت نے حسانؓ بن ثابت اور نعمانؓ ابن بشیر الانصاری کے اشعار سے اپنے حریفوں کے مقابلے میں کام لیا ہے؟

ابھی تک اس بحث کا مکمل نقشہ آپ کے سامنے پیش نہیں ہوا ہے۔ اشعار اور شعرا نے اس عصبیت سے جو اثرات قبول کیے تھے ان کا ذکر ابھی تک ادھورا ہی رہا ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ بات بہت کچھ ادھوری ہی رہے گی اگر قریش و انصار کے درمیان عصبیت کی بحث اس شدید نزاع کا ذکر کیے بغیر ختم کر دی گئی جو عبدالرحمٰن بن حسان اور عبدالرحمٰن بن حکم (خلیفہ مروان کے بھائی) کے درمیان پیدا ہوگئی تھی اور جس کے بہت مدھم نقوش ہم تک پہنچ سکے ہیں۔

روایت کرنے والے اس جھگڑے کی بنیاد کے بارے میں متفق الرائے نہیں ہیں ــــــ وہ اختلاف کرنے پر مجبور بھی تو ہیں! ــــــ کیوں کہ اس واقعے کی روایت میں بھی عصبیت کا عنصر شامل ہوگیا ہے۔ انصار تو اس

طرح بیان کرتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن حسان اور عبدالرحمٰن بن حکم آپس میں گہرے دوست تھے مگر عبدالرحمٰن بن حسان کو اپنے دوست کی بیوی سے کچھ اُلفت سی تھی اور وہ اُس کے پاس آتے جاتے رہتے تھے۔ اس کی اطّلاع جب ان کے دوست عبدالرحمٰن بن حکم کو ملی تو انھوں نے ابن حسان کی بیوی سے پینگ بڑھانا شروع کر دیے۔ اِن بیوی نے اپنے شوہر کو اس کی اطّلاع دے دی۔ ابنِ حسّان نے کسی ترکیب سے ابنِ حکم کی بیوی کو اس پر آمادہ کر لیا کہ وہ اِن کے گھر آکر اِن سے ملے۔ جب ابنِ حکم کی بیوی ابنِ حسّان کے گھر آئی تو اُس کو انھوں نے ایک کمرے میں چھپا دیا ــــ اُدھر ابنِ حسّان کی بیوی نے ابنِ حکم کو ایک بہانے سے اُسی روز ملنے کی دعوت دے رکھّی تھی۔ وہ آئے بیٹھے تھے کہ ابنِ حسّان آ گئے، ابنِ حسان کی بیوی نے ابنِ حکم کو کہیں چھپانے کے بہانے، اسی کمرے میں بھیج دیا جہاں ابن حکم کی بیوی پہلے سے موجود تھی۔ بس اُسی گھڑی سے دونوں دوستوں میں اختلاف کی ابتدا ہو گئی۔

قریش بھی یہی واقعہ بیان کرتے ہیں مگر اُلٹ کر کے، وہ کہتے ہیں کہ ابن حکم اپنے دوست ابن حسّان کے ساتھ باوفا رہا۔ اس کے پاس ابنِ حسان کی بیوی کے خطوط آتے تھے مگر وہ اپنے دوست کی آبرو کی حفاظت میں اس کی خواہش کا کوئی جواب نہیں دیتا تھا۔

بہرحال اس میں شک نہیں کہ اِس واقعے میں ایک خاص تصوّر ہے جس کے ذکر سے انصار و قریش، اس وقت جب کہ ان دونوں کے درمیان عداوت کی آگ عملی طور پر بجھ چکی تھی، لُطف لیتے ہوں گے پھر بھی صاحبِ اغانی نے اس جھگڑے کی بنیاد جو بیان کی ہے

کی فطرت سے بہت دور ہو۔

اصل قصہ یہ ہو کہ یہ دونوں دوست اپنے اپنے کتے لیے شکار کھیل رہے تھے قریشی (ابن حکم) نے اپنے دوست سے کہا ؎

| | |
|---|---|
| ازجر کلابك انّها قلطیة | اپنے پستہ قد اور چت کبرے کتوں کو جھڑکو |
| أبقع ومثل کلابکم لم تصطد | کیوں کہ ایسے کتے شکار نہیں کرتے ہیں |

اس کے جواب میں ابن حسان نے کہا ؎

| | |
|---|---|
| من کان یأکل من فریسة صیدہ | جو شخص اپنے کتے کا مارا ہوا شکار کھاتا ہو وہ کھایا کرے |
| فالتمر یغنینا عن المتصید | ہمیں تو کھجوریں بجائے شکار کے کافی ہیں۔ |
| انا اناس یلیقون وامکم | ہم آسودہ حال لوگ ہیں اور تمھاری ماں منھ |
| ککلاب بکم فی الولغ والمترود | ڈالنے اور آمد و رفت کرنے میں تمھارے کتوں کی طرح ہو۔ |
| حزنا لکم للضب تحترشونه | ہم نے تم کو سوسماروں کے لیے جمع کیا ہو |
| والرّیف یمنعکم بکلّ مهنّد | جن کا تم شکار کرتے ہو اور شاداب زمین سے تم کو تلوار روکتی ہو۔ |

اسی دن سے دونوں دوستوں کے درمیان فساد اٹھ کھڑا ہوا۔

عبدالرحمٰن بن حسان نے انصار کے نفسیات کی شاید بہترین عکاسی کردی ہو جس وقت اس نے حسب ذیل اشعار کہے ؎

| | |
|---|---|
| صار الذلیل عزیزاً والعزیز به | ذلیل صاحب عزت ہوگیا اور صاحب عزت |
| ذلٌّ وصار فروع النّاس اذنابا | ذلیل ہوگیا، اور سردار لوگ مطیع ہوگئے۔ |
| انی لملتمس حتّی یبین لنا | میں تلاش کر رہا ہوں تاکہ ہم میں ہی تمھارے لیے |
| من منکم کنتم للناس اربابا | یہ بات ظاہر ہو جائے کہ تم کب لوگوں کے سردار تھے۔ |

وبادقوا اطلعکم ثم انظروا وسلوا          اپنی موجودہ حالت سے الگ ہوکر غور کرو اور
عنا وعنکم قد یم العلم انسابا          ہمارا اور اپنا حال ایسے شخص سے دریافت
کرو جو ہمارے انساب کا ماہر ہو۔

نیز یہ معاملہ انہی دونوں شاعروں تک محدود نہیں رہا۔ قریشی حریف نے مضر اور ربیعہ کے شعرا سے بھی امداد لی۔ اس کے بعد شعرا اور ان کی شعرو شاعری سے گزر کر، یہ معاملہ معاویہ تک جا پہنچا انھوں نے سعیدؓ بن العاص کو ــــــ جو اس زمانے میں ان کی طرف سے مدینہ کے گورنر تھے ــــــ لکھا کہ "دونوں شاعروں کو بلا کر سو سو کوڑے لگا دیے جائیں"۔ سعیدؓ بن العاص، معاویہ کے زمانے میں انصار پر اسی طرح مہربان تھے جس طرح عمرؓ بن خطاب کے زمانے میں زبیرؓ بن العوام۔ نیز عبدالرحمٰن بن حسان سے سعید ابن العاص کی دوستی بھی تھی، اس لیے وہ عبدالرحمٰن بن حسان کو مارنا بھی نہیں چاہتے تھے۔ اور قریشی (عبدالرحمان بن حکم) کو مارنا بھی انھیں ناپسند تھا۔ انھوں نے معاویہ کے حکم کو ٹالے رکھا مگر فوراً ہی انھیں مدینہ کی گورنری مروان بن حکم کے لیے چھوڑنا پڑی اور مروان نے اپنے بھائی عبدالرحمان بن حکم کی طرف داری میں ابن حسان کو تو سو کوڑے لگا دیے مگر ابن حکم کو کوئی سزا نہیں دی۔

عبدالرحمان بن حسان کو یاد آیا کہ انصاریوں کا ایک نمایندہ (سفیر) شام میں موجود ہے یعنی نعمانؓ بن بشیر، ابن حسان نے ان کو لکھا ؎

لیت شعری اغائب انت بالشا          کاش میں جانتا کہ میرے دوست نعمان! تم
م، خلیلی ام راقد نعمان          شام میں موجود نہیں ہو یا ہو گر سو رہے ہو۔
ایۃ ماتکن فقد یرجع الغا          جو کچھ بھی ہو غائب بھی کسی دن لوٹ آتا ہے

ـ ئب یوما و یوقظ الوسنان — اور سویا ہوا بھی جگا دیا جاتا ہے

إن عمراً و عامراً ابوینا — بے شک ہمارے باپ دادا عمر[illegible] اور حرام

وحراماً قدماً علی العہد کانوا — ہمیشہ اپنے عہد پر قائم رہے۔

أھم ما نعوک ام قلۃ الکتا — کیا وہ لوگ تجھ کو روکتے ہیں یا کاتبوں کی کمی

ـ ب ام انت عاتب غضبان — ہے یا تم مجھ سے خفا اور ناراض ہو۔

ام جفاء ام اعوزتک القراطیـ — یا مجھ سے پھر گئے ہو یا تمھیں کاغذ نہیں ملتا ہے

ـ س ام امری بہ علیک ھوان — یا میرا معاملہ تم کو بالکل معمولی نظر آتا ہے۔

یوم انبئت ان ساقی رُضـ — جس دن تم کو خبر دی گئی کہ میری پنڈلی کچل دی

ـ ت وانتکم بذلک الرکبان — گئی اور سواروں نے تمھیں یہ خبر پہنچائی۔

ثم قالوا ان ابن عمک فی بلـ — پھر انھوں نے تم سے کہا کہ تمھارا چچازاد بھائی مختلف

ـ وی امور اتی بہا الحدثان — مصیبتوں میں ہے جن کو زمانے کے حوادث لائے ہیں

فنسیت الارحام والود والصحبـ — تم نے نسبی علاقے اور محبت اور صحبت سبھی کچھ

ـ ۃ فیما انت بہ الاحزمان — ان حوادث میں بھلا دیا۔

انما الرمح فاعلمن قناۃ — سمجھ لو کہ نیزہ ایک معمولی چھڑ یا لکڑی ہے اگر

او کبعض العیدان لولا السنان — اس میں بھالا نہ ہو۔

کہتے ہیں: نعمانؓ بن بشیر انصاری امیر معاویہ کے پاس گئے اور ان کو بتایا کہ سعیدؓ بن العاص نے تو ان کے حکم کو ٹالے رکھا تھا مگر مروان نے صرف انصاری پر اُسے نافذ کیا ہے، معاویہ نے پوچھا:۔

"تو تم کیا چاہتے ہو؟"

نعمانؓ نے جواب دیا کہ:۔

"میں یہ چاہتا ہوں کہ تم مروان کو مجبور کرو کہ وہ دونوں پر تمھارا حکم

ناقد کرے" کہا جاتا ہے کہ اسی کے بارے میں نعمانؓ نے یہ اشعار کہے تھے ؎

| | |
|---|---|
| یابن ابی سفیان ما مثلنا | اے ابو سفیان کے لڑکے! ہم ایسوں پر کبھی کسی بادشاہ |
| جار علیہ ملک او امیر | یا امیر نے آج تک زیادتی کی جرات نہیں کی |
| اذکر بنا مقدم افراسنا | مقامِ حنو میں ہمارے گھوڑوں کے آنے کو یاد |
| بالحنو اذ انت الینا فقیر | کرو جب کہ تم ہمارے محتاج تھے۔ |
| واذکر غداۃ الساعدی الذی | اور ساعدی کی صبح کو یاد کرو جس میں بشیر نے |
| آثرکم بالامر فیہا بشیرؓ | تم کو امارت کے لیے ترجیح دی تھی۔ |
| فاحذر علیہم قتل بدر وقد | جنگِ بدر کی ایسی لڑائیوں سے ڈرو جب کہ |
| کم یومٌ بعد عسیر | بدر میں تم پر ایک سخت دن گزر چکا ہے۔ |
| ان ابن حسان لہ ثائر | بے شک ابنِ حسان کا ایک انتقام ہے اس کا حق |
| فاعطہ الحق نصح الصدور | اسے دے دو تاکہ دل صاف ہو جائیں۔ |
| ومثل ایام لنا شتتت | تمہاری ایسی ہی لڑائیوں نے تمہارے لیے اس ملک کو |
| ملکا لکم امرک فیہا صغیر | ذلیل و پراگندہ کر دیا جس میں تمہاری شان حقیر تھی۔ |
| اما تری الاسد اشیاً قرما | کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ ازد اور ان کے متبعین |
| تجول خزراً کاظمات تزیر | کو میرے گرد ترچھی نگاہوں سے دیکھتے ہوئے |
| | غصے کو ضبط کیے گھومتے تھے اور شیروں کی |
| | طرح ڈکار رہے تھے۔ |
| یصول حولی منہم معشر | میرے ہم راہ ان کی ایک جماعت حملہ کرتی تھی |
| ان صُلت صالوا وہم لی نصیر | اگر میں حملہ آور ہوتا تھا تو وہ بھی حملہ کرتے تھے |
| | اور وہ میرے مددگار تھے۔ |

یأبی لنا الضیم فلو نُعْتَلِی — ہم پست نہیں ہو سکتے اس لیے کہ ہماری
عزّ منیع و عدد بل کثیر — محفوظ آبرو اور بڑی جماعت ذلت برداشت
کرنے سے انکار کرتی ہی۔

وعنصر فی عز جرثومۃ — اور ایسا عنصر انکار کرتا ہی جس کی عزت کی جڑیں
عادیۃ تنتقل عنها الصخور — قوم عاد کے زمانے کی طرح قدیم ہیں جن نے
اُٹھانے سے پتھر بھی عاجز ہیں۔

مروان کو معاویہ کا حکم پہنچا تو اُس نے اپنے بھائی کو پچاس کوڑے لگائے اور بقیہ پچاس کے لیے عبدالرحمٰن بن حسان سے درگزر چاہی ابنِ حسان نے معاف تو کردیا مگر مدینہ میں یہ پروپگنڈا کرنا شروع کیا کہ" مروان نے مجھ پر آزاد مرد کی حد جاری کی اور اپنے بھائی پر غلام کی " یہ چیز عبدالرحمان بن حکم پر بہت گراں گزری، وہ اپنے بھائی کے پاس گیا اور اُس سے کہا کہ" سنو! کوڑے پورے کرو" تو بقیہ پچاس کوڑے بھی لگائے گئے اور ہجو گوئی کا سلسلہ دونوں کے درمیان برابر جاری رہا۔

سیاسی مورّخ اگر چاہے تو قریش و انصار کی عصبیت کے موضوع پر، اور اس بیان میں کہ بنی امیّہ کے زمانے میں مسلمانوں کی زندگی میں نہ صرف مکہ، مدینہ اور دمشق، بلکہ ہمارا تو خیال ہی کہ مصر، افریقہ اور اندلس میں بھی، اس عصبیت کا کہاں تک دخل ہوگیا تھا۔ ایک مخصوص اور ضخیم کتاب لکھ سکتا ہی۔

اور ادبی مورّخ بغیر اس کے کہ وہ قریش و انصار کی عداوت سے ذرا بھی آگے جائے ایک مستقل تصنیف اس بارے میں پیش کرسکتا ہی کہ قریش و انصار کی اس عصبیت کا فریقین کے ان اشعار میں جو انھوں

سے اسلام کے بعد کہے ہیں ــــــــــــــــــــــــــ

اور اُن اشعار میں جو انھوں نے اپنے اپنے شعرائے جاہلیت کے سر منڈھ دیے ہیں کس حد تک دخل تھا۔ لیکن اگر عرب کے دوسرے قبائل کی عداوتوں تک وہ اپنی بحث کو پہنچا دے تو ایسی کتنی ہی تصنیفیں درکار ہوں گی! کیوں کہ یہ عداوت اور عصبیت اہلِ مکّہ اور اہلِ مدینہ ہی تک محدود نہیں تھی بلکہ پورے عرب میں سرایت کیے ہوئے تھی۔ عدنانیہ، یمانیہ کے خلاف، مضر بقیّہ عدنان کے خلاف اور ربیعہ، مضر کے خلاف تعصّب رکھتے تھے۔ خود مضر آپس میں تقسیم ہو گئے تھے۔ ان کے درمیان قیسی، تمیمی اور قریشی عصبیت کام کر رہی تھی۔ اور یہی حال یمن کا تھا۔ ان میں بھی ازدی عصبیت، حمیری عصبیت اور قضاعی عصبیت بڑے زوروں پر تھی۔

یہ تمام تعصّبات شاخ در شاخ ہو کر مختلف سمتوں کی طرف بڑھنا شروع ہوئے اور جس سیاسی یا ملکی ماحول نے انھیں گھیر لیا اُسی رنگ میں وہ رنگ گئے اور ایک خاص شکل اختیار کر لی شام میں ایک شکل بن گئی، عراق میں دوسری، خراسان میں تیسری، اور اندلس میں چوتھی، اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہو گا کہ اسی عصبیت نے بنی امیّہ کی سلطنت کا تختہ اُلٹ دیا تھا اس لیے کہ انھوں نے اُس نبوی سیاست کو ترک کر دیا تھا جو ان تعصّبات کو مٹانے والی تھی۔ انھوں نے ایک فریق کو چھوڑ کر دوسرے فریق کی طرف غیر معمولی توجّہ مبذول کر دی تھی۔ انھوں نے عصبیت کو اُبھارا اور اس کو طاقت بخشی مگر پھر اس طاقت و عصبیت کو قابو میں نہ رکھ سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حکومت ان کے ہاتھوں سے نکل گئی

بلکہ عربوں کے ہاتھوں سے نکل کر ایرانیوں کے ہاتھوں میں جا پہنچی!

جب سیاسی زندگی میں عصبیت اس حد تک کارفرما تھی اور شعر و شاعری میں اس کی کارفرمائی کی ایک ہلکی سی جھلک بھی آپ نے دیکھ لی ہے! اب آپ خود عربی قبیلوں کے بارے میں بہ خوبی تصور کر سکتے ہیں کہ اس سخت ترین سیاسی کش مکش میں ہر قبیلہ کتنا حریص ہوگا اس بات پر کہ اس کا ایامِ جاہلیت کا دور دوسرے قبیلوں کے اعتبار سے بہتر ہو اور اس کا شرف اور وقار زمانۂ جاہلیت میں بھی بلند و بالا اور قدیم تر ہو؟

حالات ہی ایسے تھے کہ قدیم جاہلی ادب ضائع ہو جائے۔ اس لیے کہ عرب اس وقت تک اشعار لکھتے نہیں تھے بلکہ حافظے کی مدد سے روایت کیا کرتے تھے۔ زمانۂ اسلام میں، مرتدین پر یلغار، اسلامی معرکے اور آپس کی خانہ جنگیاں ہوئیں تو ایسے لاتعداد افراد موت کے گھاٹ اتر گئے جنھیں پرانے اشعار یاد تھے اور جو روایت کیا کرتے تھے۔ پھر جب بنی امیہ کے زمانے میں عربوں کو شہروں میں سکون نصیب ہوا اور انھوں نے اپنے قدیم ادب کا جائزہ لیا تو اس کا بیش تر حصہ ضائع ہو چکا تھا اور جو کچھ باقی بچا تھا وہ بہت مختصر تھا۔ انھیں اشعار کی اب بھی ضرورت تھی شدید ضرورت بھڑکتی ہوئی عصبیت میں ایندھن کے طور پر استعمال کرنے کے لیے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اشعار کی بہتات ہو گئی، طویل اور مختصر قصیدے کہے گئے اور انھیں قدیم شعرا کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

یہ کوئی ہمارا مفروضہ نہیں ہے اور نہ ایسا نتیجہ ہے جسے ہم نے از خود استنباط کر لیا ہو۔ بلکہ یہ ایسی حقیقت ہے جس پر خود قدما بھی عقیدہ رکھتے تھے اور جس کے بارے میں محمد بن سلام نے اپنی کتاب، طبقات الشعراء میں بحث کی ہے

وہ تو اُس سے بہت آگے جاتا ہو جہاں تک ہم گئے ہیں وہ کہتا ہو کہ قریش جاہلیت کے زمانے میں شعر و شاعری کے اعتبار سے تمام قبیلوں میں سب سے زیادہ تہی دست تھے، تو زمانۂ اسلام میں وہ اس بات پہ مجبور ہو گئے کہ شعر و شاعری میں بھی پورے عرب سے بازی لی جانے کے لیے اشعار گڑھیں اور انھیں قدما کی طرف منسوب کر دیں۔

ابن سلام، یونس بن حبیب سے نقل کرتا ہو کہ یونس بن حبیب نے ابوعمرو بن العلا کو یہ کہتے سُنا تھا کہ :-

"جاہلیت کے اشعار میں تمھارے لیے جو کچھ بچا ہو وہ بہت کم ہو اگر تمھیں اُن اشعار کا کافی حصہ مل جاتا تو بہت کچھ علم و ادب تمھارے ہاتھ آجاتا۔"

اس سلسلے میں کہ جاہلیت کا بہت سا ادب ضائع ہو گیا ہو۔ ابن سلام کا ایک اور طریقۂ استدلال بھی ہو اور کوئی حرج نہیں اگر ہم اس کا سرسری ذکر کرتے چلیں۔ وہ کہتا ہو کہ طرفہ بن العبد اور عبید بن الابرص، شعرا ے جاہلیت میں مشہور اور بلند تر شاعر سمجھے جاتے تھے۔ اور وہ یہ بھی دیکھتا ہو کہ معتبر راویوں نے ان شعرا کے زیادہ سے زیادہ دس قصیدے روایت کیے ہیں، تو وہ کہتا ہو کہ اگر ان دونوں شاعروں نے صرف یہی قصیدے کہے ہیں جو ہم تک سلسلہ بہ سلسلہ پہنچے ہیں تو وہ اُس شہرت اور اُس اعزاز کے مستحق ہی نہیں قرار دے جا سکتے جس کے وہ حامل بنے ہوئے ہیں۔ معلوم یہ ہوتا ہو کہ انھوں نے بہت کچھ کہا ہوگا لیکن وہ سب ضائع ہو گیا اور بہت کم حصہ ان کے کلام کا ہم تک پہنچ سکا ہو۔ اس کے بعد راویوں پر نیز دوسرے لوگوں پر یہ بات شاق گزری کہ ان دونوں کے صرف دس کے قریب قصیدے موجود

ہیں۔ انھوں نے اِن دونوں کی طرف وہ کچھ منسوب کرڈالا جو انھوں نے نہیں کہا تھا اور بہت کچھ بہ قول ابنِ سلام کے ان کے سر منڈھ دیا۔

ابنِ سلام اسی حد پر توقف نہیں کرتا وہ اُن اشعار کی تنقید بھی کرتا ہے اور بہ تاکید کہتا ہے کہ یہ اشعار گڑھے ہوئے اور منسوب کیے ہوئے ہیں جو ابنِ اسحاق وغیرہ سیرت نگاروں نے نقل کیے ہیں۔ اور یہ دعوا کیا ہے کہ یہ عاد و ثمود وغیرہ کے اشعار ہیں۔ اس بات پر ان آیاتِ قرآنی سے زیادہ واضح دلیل اور کیا ہوسکتی ہے جو بتاتی ہیں کہ عاد و ثمود کی قوم برباد ہوگئی اور ان کا نشان تک باقی نہیں رہا! کچھ آگے بڑھ کر ہم عاد و ثمود اور غیر عاد و ثمود کے اشعار کی چند مثالیں پیش کریں گے۔ یہاں ان کا تذکرہ محض اس لیے کیا ہے تاکہ آپ کو بتائیں کہ دیکھیے کس طرح قدما بھی دیکھتے اور محسوس کرتے تھے جس طرح آج ہم دیکھتے اور یقین کرتے ہیں ـــــ کہ یہ اشعار جو شعرائے جاہلیت کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں اکثر جعلی ہیں۔ متعدد اور گوناگوں اسباب کے ماتحت، جن میں بعض سیاسی تھے اور بعض غیر سیاسی، گڑھے گئے ہیں۔ قدما یہ جانتے تھے لیکن تنقید میں اُن کا طریقہ ہمارے طریقے سے کم زور تھا۔ وہ آغاز کرتے مگر انجام تک نہیں پہنچ پاتے تھے۔ اسی بنا پر ابنِ سلام کو یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی کہ وہ ہمارے لیے وہ اشعار روایت کرسکتا ہے جو عربی زبان میں شروع شروع کہے گئے تھے چناں چہ اس نے کچھ اشعار روایت کیے ہیں جو جذیمۃ الابرش کی طرف منسوب ہیں اور کچھ اشعار زہیر بن جناب کے اور اسی قسم کے اور بہت سے اشعار نقل کیے ہیں۔ آپ جانتے ہیں کہ یہ اشعار ہمارے لیے اُسی طرح ناقابلِ قبول ہیں جس طرح ابنِ سلام کے نزدیک عاد و ثمود کے اشعار۔

بہرحال، یہ طویل فصل ہمیں ایک ایسے نتیجے تک پہنچاتی ہے جس کے متعلق ہمارا عقیدہ ہے کہ وہ بالکل یقینی اور ہر طرح ناقابلِ شک ہے۔ یعنی یہ کہ عصبیت اور وہ امور جو عصبیت سے وابستہ ہوتے ہیں، جیسی سیاسی منافع اُن اہم اسباب میں سے تھے جنھوں نے عربوں کو اشعار گڑھنے اور شعرائے جاہلیت کی طرف منسوب کرنے پر آمادہ کردیا تھا۔

آپ نے دیکھ لیا کہ ہم سے پیش تر ہی قدما یہ نتیجہ اخذ کر چکے تھے اور میں آپ کو یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ قدما اس سلسلے میں بڑی حد تک بدنصیبی کا شکار رہے۔ ابنِ سلام ہمیں بتاتا ہے کہ "اہلِ علم اس بات پر قادر ہیں کہ راویوں کے الحاقی اشعار کو آسانی کے ساتھ اصلی جاہلی اشعار سے الگ کرلیں —— ہاں اُن اشعار کے الگ کرنے میں جنھیں خود عربوں نے گڑھا ہے، ان لوگوں کو بہت زحمت اور مشقت برداشت کرنا پڑتی ہے۔"

ہم اس نتیجے کے نکالنے اور اس کی توثیق کرنے ہی پر قناعت نہیں کرلیتے بلکہ ہم اس سے ایک دوسرا قاعدۂ کلیہ اخذ کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ادبی مورّخ جس وقت وہ اشعار پڑھے گا جو جاہلی کہلاتے ہیں تو وہ اُن اشعار کی صحت میں شک کرنے پر لازماً مجبور ہوگا جن کے اندر عصبیت کی تقویت یا عرب کے ایک گروہ کی دوسرے گروہ کے برخلاف تائید کا عنصر قوی طور پر پایا جائے گا، اور اس شک کا اس وقت شدید تر ہوجانا لازمی ہوگا جب کہ یہ قبیلہ یا گروہ جس کی تائید یہ اشعار کر رہے ہیں ایسا قبیلہ یا گروہ ہوگا جو مسلمانوں کی سیاسی زندگی کا عرصے تک کھلاڑی رہ چکا ہے۔

---

## ۳۔ مذہب اور الحاق

اشعار گڑھنے اور انھیں شعرائے جاہلیت کی طرف منسوب کرنے میں مذہبی فوائد اور مذہبی جذبات، سیاسی منافع اور سیاسی جذبات سے کسی طرح کم نہیں تھے۔ صرف آخری دور ہی کے متعلق ہمارا یہ کہنا نہیں ہو بلکہ آخری دور اور ساتھ ہی ساتھ بنی امیہ کے دور میں بھی جذبۂ مذہبی کام کرتا رہا اور شاید مذہب کے زیرِ اثر اشعار گڑھنے کا دور درجہ بہ درجہ خلفائے راشدین کے عہد تک بھی پہنچ جاتا ہو۔ اگر ہمیں اُتنی فرصت اور فراغت نصیب ہوتی جو اس موضوع کے لیے درکار ہو تو ہم ایک مخصوص بحث کی طرف، جو گراں بہا علمی اور ادبی فوائد سے خالی نہ ہوتی، خود متوجہ ہوتے اور اپنے پڑھنے والوں کو بھی توجہ دلاتے۔ یعنی ہم مذہب کے زیرِ اثر اضافے اور الحاق کی ایک تاریخ مرتب کر دیتے۔

ہم صاف طور پر دیکھتے ہیں کہ اس جذبے نے اُن مختلف حالات کے ماتحت جو عربوں کی مذہبی زندگی کو خاص کر اور عام مسلمانوں کی مذہبی زندگی کو عام طور پر گھیرے ہوئے تھے، مختلف شکلیں بدلیں۔ کبھی یہ اضافے نبوت کی صحت اور پیغمبرِ اسلام کی صداقت ثابت کرنے کی غرض سے ہوتے تھے اور یہ قسم اضافے کی عوام کے لیے ہوتی تھی ——— اس سلسلے میں آپ ان اشعار کو شامل کر سکتے ہیں جو روایت کرنے والوں کی روایت کے مطابق ایامِ جاہلیت میں کہے گئے ہیں اور جن میں بعثتِ نبوی کی تمہید قائم کی گئی ہو اور اس قسم کی خبریں اور داستانیں بیان کی گئی ہیں جن سے عوام کو یہ اطمینان دلایا جا سکے کہ عرب کے پڑھے لکھے لوگ، نجومی،

یہودیوں کے علما اور عیسائیوں کے دینی پیشوا سب کے سب ایک ایسے پیغمبر کی بعثت کے منتظر تھے جو قریش کی نسل یا مکّہ کے باشندوں میں سے ہوگا۔

سیرتِ ابنِ ہشام میں اور اسی قسم کی دوسری تاریخ و سیر کی کتابوں میں اس قسم کی لاتعداد مثالیں موجود ہیں ——— نیز اسی سلسلے میں ایک دوسرے رنگ کے اشعار بھی آپ شامل کرسکتے ہیں جو عرب کے انسانی شعرائے جاہلیت کی طرف تو نہیں منسوب ہیں مگر اُن شعرائے جاہلیت کی طرف منسوب ہیں جو جنّاتِ عرب میں سے تھے۔ کیوں کہ یہ مشہور ہو کہ عربی قوم صرف انسانوں کی قوم نہیں تھی، جن کا سلسلۂ نسب آدم تک پہنچتا ہو بلکہ انسانوں کے بالمقابل ایک دوسری قوم جنّات کی بھی تھی جو انسانی قوم کی طرح زندگی بسر کرتی تھی، انسانوں ہی کی طرح موثرات وعوامل کے سامنے جھکتی تھی انسانوں ہی کی طرح کے احساسات رکھتی تھی اور انسانوں ہی کی ایسی امیدیں اور آرزوئیں قائم کیا کرتی تھی۔ یہ جنّاتی قوم اشعار بھی کہتی تھی نیز اس کا کلام انسانی کلام سے بہ درجہا بہتر ہوتا تھا بلکہ اس قوم کے شعرا ہی انسانی شعرا پر الہام کا فرض بھی انجام دیا کرتے تھے۔ آپ کو عبید و ہبید کا قصّہ تو معلوم ہی ہوگا؟ نیز آپ یہ بھی جانتے ہوں گے کہ دیہاتی عرب اور راویانِ کلام نے اسلام کے بعد اُن شیاطین کے نام بتانے کی طرف توجّہ بھی کی تھی جو قبلِ نبوّت اور بعدِ نبوّت شعرا پر الہام کا کام انجام دیا کرتے تھے۔

قران میں ایک سورت ہو سورۂ جن، جو ہمیں بتاتی ہو کہ جنّات نے پیغمبرِ اسلام کو قرآن تلاوت کرتے ہوئے سُنا تو ان کے دِل پسیج گئے اور وہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لے آئے اور جب واپس گئے تو

اپنی قوم کو انھوں نے ڈرایا اور اس نئے مذہب کی طرف انھیں دعوت دی۔ اسی سورت سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جنّات آسمان کی طرف چڑھتے رہتے تھے اور غیب کی باتیں چرانے کی کوشش کرتے تھے، اور غیب کے رازوں کو کم وبیش سُن کر اُتر آتے تھے۔ مگر جب زمانۂ نبوّت قریب آیا تو ان کے غیبی رازوں کے چرانے کے کام میں رُکاوٹ ڈال دی گئی اور ٹوٹنے والے ستاروں کے ذریعے انھیں مار مار کر بھگایا جانے لگا۔ اس طرح آسمان کی خبریں زمین والوں تک پہنچنے سے کچھ دنوں کے لیے رُک گئیں۔ تو داستاں گویوں اور راویوں نے اس سورت اور اس سے ملتی جلتی جو آیتیں قران میں ہیں ان کو پڑھ پڑھ کر ان کی تاویلوں میں مختلف راستے اختیار کرنا شروع کیے اور اتنی الجھنیں اور پیچیدگیاں پیدا کر دیں جن کی کوئی حد اور حساب نہیں ہے۔ جنّات سے اشعار اور مختلف مقفّا و مسجّع عبارتیں کہلوائیں اور پیغمبرِ اسلام کی ذات پر ایسی روایتیں گڑھیں جن کے بغیر ان آیاتِ قرانی کی تاویل اس انداز پر نہیں ہو سکتی تھی جس طرح یہ لوگ چاہتے تھے اور جو ان کا مطلوب تھا۔

سب سے زیادہ تعجّب یہ ہے کہ سیاست تک نے 'جنّات' کو اپنے ذرائع میں سے ایک ذریعۂ حصولِ مقصد قرار دے لیا تھا اور اسلامی عہد ہی میں اُن سے اشعار کہلوائے تھے۔ گزشتہ فصل میں ہم سعدؓ بن عبادہ کے قتل کی طرف اشارہ کر چکے ہیں —— یہی تنہا انصاری تھے جنھوں نے قریش کی خلافت کے آگے سر جھکانے سے انکار کر دیا تھا —— ہم نے اوپر کہا تھا کہ راویوں کا کہنا ہے کہ ان کو ایک جنّ نے قتل کر ڈالا تھا۔ روایت کرنے والے اسی پر اکتفا نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ کچھ اشعار بھی روایت کرتے

ہیں جو سعدؓ بن عبادہ کے قتل پر فخریہ انداز میں اس جن نے کہے تھے ؎

قد قتلنا سید الخز — رج سعد بن عبادہ
ہم نے قتل کر دیا قبیلۂ خزرج کے سردار سعدؓ بن عبادہ کو

ر میناہ بسہمین — فلم نخط فؤادہ
ہم نے انھیں دو تیروں کا نشانہ بنایا تو ہمارا نشانہ اُن سے خطا نہیں ہوا

اسی طرح ایک جن نے کچھ اشعار کہے تھے جن میں وہ عمرؓ بن الخطاب کا ماتم کرتا ہے، اس طرح کہ :-

ابعد قتیل بالمدینۃ اظلمت — لہ الارض تہتز العضاہ باسوق
کیا اُس مدینہ کے شہید کے بعد جس کی شہادت سے دنیا تاریک ہوگئی بڑے بڑے درختوں کو یہ جائز ہے کہ وہ فخر و مسرت سے جھومیں ؟

جزی اللہ خیرا من امام وبارکت — ید اللہ فی ذاک الادیم الممزق
خدا جزائے خیر دے امیرالمومنین کو اور خدا اپنی قدرتِ واسعہ سے اس پارہ پارہ جلدِ انسانی میں برکت عطا فرمائے۔

فمن یسع او یرکب جناحی نعامۃ — لیدرک ما حاولت بالامس یسبق
کوئی شخص لاکھ کوشش کرے اور کتنی ہی عجلت اور پھرتی دکھائے آپ سے پیچھے رہ جائے گا ان اچھائیوں اور بھلائیوں میں جن کے نمونے آپ پیش کر چکے ہیں۔

قضیت امورا ثم غادرت بعدہا — بوائق فی اکمامہا لم تفتق
آپ نے اپنے زمانے میں معاملات طے کیے اس کے بعد ان کو چھوڑا ان مصائب کی طرح جو پردوں میں ہیں اور ظاہر نہیں ہوئے ہیں۔

وما کنت اخشی ان تکون وفاتہ — بکفی سبنتی ازرق العین مطرق
میں یہ نہیں جانتا تھا کہ ان کی وفات کرنجی آنکھوں والے (رومی) ایک بے باک کمینے کے ہاتھوں وقوع پذیر ہوگی۔

تعجب تو یہ ہو کہ روایت کرنے والے مزے سے یقین کیے بیٹھے ہیں کہ یہ جن ہی کا کلام ہو اور آپس میں انکار کرتے اور مذاق اُڑاتے ہوئے کہتے ہیں کہ "لوگوں نے ان اشعار کو شماخ بن ضرار کی طرف منسوب کردیا ہو"
اب اپنے موضوع کی طرف ہم آتے ہیں۔ ہم نے مذہب کے نام پر شعرائے جن وانس کی طرف اشعار کے منسوب کیے جانے کا ایک پہلو آپ پر ظاہر کردیا ہو۔ اس انتساب سے غرض جسے ہم قابلِ ترجیح سمجھتے ہیں ان عوام کی خواہشات کی تکمیل ہوتی ہو جو بات بات میں معجزہ ڈھونڈا کرتے ہیں اور انھیں بالکل ناگوار نہیں ہوتا اگر اُن سے یہ کہا جائے کہ پیغمبرِ اسلام کی صداقت کی دلیلوں میں سے ایک دلیل یہ ہو کہ ان کے دنیا میں تشریف لانے سے بہت پہلے سے ان کا انتظار کیا جارہا تھا۔ اور اس انتظار کے متعلق شیاطین جن، انسانی کاہن، یہودی پیشوا اور عیسائیوں کے پادری گفتگو کیا کرتے تھے۔

جس طرح داستان گویوں اور انتساب کا کام کرنے والوں نے جنات کے اشعار گڑھنے اور ان خبروں کے بنانے میں جو مذہب سے وابستہ ہیں قرآن کی اُن آیتوں کا سہارا لیا تھا جن میں جنات کا ذکر ہو اُسی طرح ان اشعار اخبار اور اقوال میں بھی قرآن کا سہارا لیا گیا جو علمائے یہود کی طرف منسوب کیے گئے ہیں۔ قرآن میں ہمیں بتایا گیا ہو کہ یہود و نصاریٰ اپنی کتابوں ـــــ توراۃ و انجیل ـــــ میں پیغمبرِ اسلام کا ذکر پاتے تھے تو لازمی ہوگیا کہ ایسے قصے، داستانیں اور اشعار گڑھے جائیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ علمائے یہود و نصاریٰ کے سچے اور مخلص لوگ پیغمبرِ اسلام کی بعثت کے منتظر تھے اور لوگوں کو ان پر ایمان لانے کی دعوت دیا کرتے تھے بلکہ

آپ کے زمانۂ بعثت کے سایہ افگن ہونے سے پہلے ہی یہ دعوت دی جانے لگی تھی۔

اشعار گڑھنے اور انھیں شعرائے جاہلیت کی طرف منسوب کرنے میں مذہب کی تاثیر کا ایک اور پہلو بھی ہے، یعنی وہ پہلو جو قریش کے اندر پیغمبرِ اسلام کی خاندانی وجاہت اور نسبی شرافت کی اہمیت سے وابستہ ہے، کسی وجہ سے لوگ اس بات پر متفق ہوگئے تھے کہ پیغمبرِ اسلام کو بنی ہاشم میں پاک تر اور بنی ہاشم کو بنی عبد مناف میں، بنی عبد مناف کو بنی قصی میں، قصی کو قریش میں، قریش کو مضر میں اور مضر کو عدنان میں اور عدنان کو عرب بھر میں پاک تر ہونا ضروری ہے اور عرب کا بنی نوع انسان میں پاک تر ہونا ضروری ہے۔ داستان گویوں نے اس قسم کی پاکی اور برتری کے ـــــ اور خاص کر خاندان نبوت سے متعلق برتری کے ـــــ ثابت کرنے میں کوشش کرنا شروع کردی۔ عبداللہ عبدالمطلب، ہاشم، عبد مناف اور قصی کی طرف ایسے واقعات اور ایسے امور منسوب کرنا شروع کردیئے جن سے ان کی شان اعلا اور ان کا درجہ ارفع ہوجائے اور اپنی قوم پر خاص کر، اور عام اہلِ عرب پر عام طور پر ان کی برتری ثابت ہوجائے۔ آپ جانتے ہی ہیں کہ عربی داستانوں کی فطرت میں اشعار کو ساتھ ساتھ لگائے رکھنا ہے۔ خاص کر جب ان داستانوں کا رُخ عوام کی جانب ہو!

اس جگہ مذہبی جذبات اور سیاسی اغراض شعر کی اختراع اور انتساب کے جذبے پر پوری طرح قبضہ پا جاتے ہیں۔ حالات مجبور کر رہے تھے کہ خلافت اور حکومت پیغمبر کے قبیلے قریش میں رہے۔ اور اس حکومت کے سلسلے میں باہم اختلاف ہوتا رہے۔ کچھ دنوں حکومت بنی امیہ میں رہے پھر ان سے منتقل ہوکر بنی ہاشم میں، جو پیغمبرِ اسلام سے قریبی رشتہ رکھتے

ہیں حکومت منتقل ہوجائے اور ان دونوں خاندانوں کے درمیان رقابت اور معاصرانہ چشمک شدید سے شدید تر ہوتی جائے۔ نیز یہ دونوں خاندان من گھڑت داستانوں کو سیاسی لڑائی کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ بنالیں۔
بنی امیہ کے زمانے کے داستان گو ایامِ جاہلیت کے زمانے میں خاندانِ بنی امیہ کو جو مجد حاصل تھا اس کو ظاہر کرنے میں لگ گئے اور بنی عبّاس کے دوٗر میں بنی ہاشم کی ایامِ جاہلیت میں جو بزرگی اور عظمت تھی اس کا اظہار داستان گویوں کا مطمحِ نظر بن گیا۔ نیز ان دونوں سیاسی جماعتوں کے داستان گویوں کے درمیان عداوت اور خصومت کی آگ بھڑک اُٹھی اور روایات، اخبار اور اشعار کا انبار لگنا شروع ہوگیا۔
پھر یہ جھگڑا صرف بنی عبد مناف کے دونوں عم زاد خاندانوں ہی کے درمیان محدود نہیں رہتا ہے بلکہ پوری قریش کی نوابی (ARISTOCRACY) مجد و شرف کی حریص اور اس بات کی خواہش مند تھی کہ جس طرح موجودہ دوٗر میں وہ شرف اور سرداری کی حامل ہے اُسی طرح قدیم دوٗر میں بھی سرداری اور بزرگی میں اس کا حصّہ ہونا چاہیے۔ اس طرح پورا قریشی خاندان، باوجود شاخ در شاخ اور باہم مختلف ہونے کے اخبار و اشعار گڑھنے میں لگ گیا داستان گو اور غیر داستان گو اختراع و انتساب میں اہتمام کرنے لگے۔ درآں حالے کہ ان باتوں کی کوئی اصل سوائے اس کے نہیں تھی کہ قریش کا قبیلہ پیغمبرِ اسلام کا قبیلہ تھا ایک حیثیت سے، اور حکومت کا مالک تھا دوٗسری حیثیت سے۔ غرض اشعار گڑھنے میں مذہبی اور سیاسی جذبات کے تعاون کو اگر دیکھنا ہو تو بنی امیّہ اور بنی عبّاس کے زمانے کا بہ غور ملاحظہ فرمائیے!
اس جگہ مجھے آپ کے سامنے مثالیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں

ہو آپ خود ابنِ ہشام اور اسی قسم کی دُوسری سیر اور تاریخ کی کتابوں کو ملاحظہ کرسکتے ہیں آپ کو ان سب باتوں کے متعلق وافر معلومات حاصل ہوجائیں گے۔ صرف ایک مثال مَیں بیان کرنا چاہتا ہوں جو اُس مقصد کی توضیح کردے گی جس کی طرف مَیں جارہا ہوں یعنی قریش کے پُورے قبیلے کو، حاکم خاندان کی رقابت ——— عام اس سے کہ وہ حاکم خاندان بنو امیہ کا ہو یا بنی ہاشم کا ——— اشعار گڑھنے پر اُکساتی رہتی تھی۔ یہ واقعہ جو مَیں بیان کرنے جارہا ہوں قبیلۂ قریش کے خاندان بنی مخزوم سے متعلق ہے۔ یہ واقعہ آپ کے سامنے ایک سچی اور مضبوط مثال پیش کرے گا قبیلۂ قریش کے بلاجھجک اور بغیر سچائی اور مذہب کا لحاظ کیے اشعار گڑھنے پر حریص ہونے کی!

'کتاب الاغانی' کا مصنّف اپنے راویوں کی سند سے عبدالعزیز بن ابی نہشل کی ایک روایت نقل کرتا ہے۔ عبدالعزیزؓ کہتے ہیں کہ مجھ سے ابوبکر بن عبدالرحمان بن حارث بن ہشام نے کہا ——— مَیں اُس سے کچھ رُپے قرض مانگنے گیا تھا:-

"ماموں جان! یہ چار ہزار درہم ہیں اور یہ چار اشعار، ان اشعار کو پڑھیے اور یہ کہیے کہ مَیں نے حسانؓ بن ثابت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ اشعار پڑھتے سُنا ہے۔"

مَیں نے کہا "مَیں اللہ سے پناہ مانگتا ہوں کہ خدا اور اس کے رسول پر تہمت تراشوں، ہاں اگر تم پسند کرو تو مَیں یہ کہ سکتا ہوں کہ مَیں نے عائشہؓ کو یہ اشعار پڑھتے سُنا ہے۔"

اس نے کہا "نہیں! یہی کہو کہ مَیں نے حسانؓ بن ثابت کو رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ اشعار پڑھتے سُنا ہی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھے ہوئے تھے"

نہ اس نے میری بات مانی اور نہ مَیں نے اس کی، ہم دونوں اُٹھ کھڑے ہوئے اور کئی روز تک آپس میں بول چال بند رہی، پھر اس نے مجھے بُلا بھیجا اور کہا:

"ہشام —— مغیرہ کے بیٹے —— کی اور بنی امیہ کی شان میں کچھ اشعار کہو"

مَیں نے کہا "مجھے ان کے نام بتادو" اس نے نام بتائے اور مجھ سے کہا کہ "اُن اشعار کو اپنے باپ کی طرف منسوب کردو اور یہ کہو کہ اُس نے بازارِ عکاظ کے موقع پر پڑھے تھے" مَیں نے حسب ذیل اشعار کہے ؎

| | |
|---|---|
| الا للہ قومٌ ولدت اختُ بنی سَہم | وہ قوم کیا ہی عجیب ہی جو بنی سہم کی بہن کی اولاد ہی |
| ھشام وابوعبد مناف مدرۃ الخصم | یعنی ہشام اور ابوعبد مناف جو دشمن کا دفع کرنے والا ہی |
| وذوالرمحین اشبالٌ علی والحزم | اور دو نیزوں والا، یہ سب شیر کے بچے ہیں طاقت اور حزم کی بنا پر وہ دونوں مدافعت کرتے ہیں |
| فھذان یذودان وذا من کثب یرمی | اور یہ قریب سے تیر مارتا ہی۔ |
| اسود تزدھی الاقران منّاعون للھضم | یہ ایسے شیر ہیں جو مقابلوں کو خوف زدہ کردیتے ہیں اور ذلّت کو روکنے والے ہیں۔ انھوں نے |
| وھم یوم عکاظ منعوا الناس من الھزم | عکاظ کے دن لوگوں کو شکست سے محفوظ رکھا۔ |
| وھم من ولدوا اشبوا بسر الحسب الضخم | وہ وہ لوگ ہیں جو پیدا ہوئے اور مشابہ ہوئے اونچے حسب سے اگر مَیں قسم کھاؤں تو خانہ کعبہ کی قسم |
| فان احلف وبیت اللہ لا احلف علی اثم | میری قسم جھوٹی نہ ہوگی۔ |

کہ وہ بھی ایسے ہی اشعار گڑھ کر جواب دیں جن میں یہی رنگ پایا جاتا ہو، جن میں عرب کے ایران پر غالب آنے کا تذکرہ ہو اور جن میں یہ ثابت کیا جائے کہ شاہانِ ایران کی، زمانۂ جاہلیت میں اور عرب پر ان کے دورانِ تسلّط میں، یہ حیثیت نہیں تھی کہ عربوں کی اُن سے توہین ہوتی ہو یا یہ کہ ایرانی عربوں پر فوقیت محسوس کریں۔

یہیں پر ان وفود کی حیثیت بھی کُھل جاتی ہے جنھوں نے کسریٰ کے سامنے عرب کی تعریف اور ان کی عزّت، خودداری اور ظلم انگیزی کا اظہار کیا تھا۔ اور یہیں پر وہ حیثیتیں ظاہر ہوجاتی ہیں جو فرماں روائے حیرہ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فرماں روا اکثر اقتدارِ اعلا کے نافرمان اور مدِمقابل رہے تھے، اور پھر اسی جگہ ان لڑائیوں اور جنگوں کی بنیادیں مل جاتی ہیں جو عربوں کی ایرانیوں پر فتح ثابت کرتی ہیں جیسے یوم ذی قار۔

غرض آپ ملاحظ فرماتے ہیں کہ عجمی تعصّب نے سیاسی روپ اختیار کرنے کے ابتدائی دور میں ایرانیوں کو اخبار و اشعار گڑھنے پر ابھارا نیز عربوں کو مجبور کیا کہ وہ بھی اسی قسم کے من گھڑت اشعار و اخبار سے جواب دیں۔

علاوہ اس کے یہ عجمی تعصّب امویوں کے زوال اور عباسیوں کے ہاتھوں ایرانی اقتدار قائم ہوجانے کے بعد ایک اور صورت میں تبدیل ہوگیا جو ایک علمی و ادبی حیثیت رکھتا تھا اور جو فاتح اور مفتوح کے درمیان سیاسی اختلاف کے بجائے اقسام و انواعِ علوم

میں بحث و مباحثے سے زیادہ قریب تھا۔ یہ قسم عجمی تعصب کی سابق قسم سے زیادہ شاداب اور عرب اور ایران پر اشعار گڑھنے اور اس معاملے میں شدت اختیار کرنے میں زیادہ دوررس تھی۔

شاید آپ نے محسوس کیا ہو کہ اچھی خاصی تعداد ان علما کی جو ادب لغت، کلام اور فلسفے کی طرف متوجہ ہوئے تھے انھی عجمی غلاموں کی تھی، جو ایرانی وزرا اور مشیر کاروں کی حمایت و ظلِ عاطفت کے بھی خواہاں تھے۔ سلطنت اور اقتدار میں ایران کی سابقیت کے اثبات میں کوشش، تبدیل ہوکر اب اس اقتدار کی اشاعت اور ترویج میں صرف ہونے لگی جو انھوں نے ایّامِ بنی عبّاس میں محنت اور کوشش سے حاصل کیا تھا، اور یہ دلیلیں قائم کی جانے لگیں کہ اب حق حق دار کو پہنچ گیا اور وہ عرب جن سے سر دست سرداری چھن گئی ہو نہ تو سرداری کے مستحق تھے اور نہ اب ہوسکتے ہیں یہیں سے ان علما و مناظرین کا وجود نمایاں ہوجاتا ہو جو عربوں کی تحقیر کرنے والے، ان کے معائب گنانے والے اور ان کی قدر و منزلت کو نظر انداز کرنے والے تھے۔

ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ جو زبان اور ادب کے سلسلے میں روایت کرنے والے عربوں کا مرجع اور قبلہ ہو عربوں سے نفرت کرنے اور ان کی تحقیر کرنے میں سب سے سخت تھا، یہی وہ شخص ہو جس نے وہ کتاب لکھی ہو جس کا اس وقت صرف نام ہی ہم جانتے ہیں یعنی " مثالب العرب"، اصل کتاب موجود نہیں ہو۔ ابو عبیدہ کے علاوہ دوسرے غلام علماے فلاسفہ اور متکلمین تو عربوں کی

تحقیر میں انتہا سے گزر جاتے تھے۔ جنگوں میں، اشعار میں، تقریروں میں حتیٰ کہ مذہبی معاملات تک میں یہ لوگ عربوں کے مدِ مقابل بنے رہتے تھے یہ زندیقیت بھی عجمی تعصب ہی کے مظاہر میں ایک مظہر تھا، اور آگ کو مٹی پر اور ابلیس کو آدم پر فضیلت دینا بھی اسی عجمی تعصب کی ایک شاخ تھی جو مجوسیت کو اسلام پر ترجیح دیتی تھی۔

'البیان والتبیین' میں ایسا کلام آپ کو بے اندازہ مل جائے گا جس میں ایرانی، عجمی قوموں کے آثار کو پسند کرتے اور انھیں عربی آثار پر ترجیح دیتے تھے۔ یہ لوگ ایرانی خطبوں اور ان کی سیاست کو پسندیدہ نظر سے دیکھتے تھے۔ ہندستان کی حکمت اور اس کے علم کو پسند کرتے تھے۔ یونان کی منطق اور ان کا فلسفہ انھیں پسند تھا اور ساتھ ہی ساتھ عربوں میں اس قسم کی کسی فضیلت کے پائے جانے سے انکار کرتے تھے، اور جاحظ اپنی پوری قوت خرچ کرتا تھا تاکہ یہ ثابت کردے کہ عرب ان تمام چیزوں کے اہل تھے جن پر عجمی فخر کرتے ہیں اور عرب اِن کو عجمیوں سے زیادہ بہتر طریقے سے پیش کر سکتے تھے۔

شاید سب سے سچی مثال اس سخت قسم کی عداوت کی، جو علمائے عرب اور علمائے موالی میں پائی جاتی تھی وہ جُز ہے جو جاحظ نے کتاب 'البیان والتبیین' میں درج کیا ہے جس کا نام ہے 'کتاب العصا'۔ اس جُز کی حقیقت — جیسا کہ آپ کو معلوم ہوگا — یہ ہے کہ عجمی تعصب رکھنے والے عربوں کی خطابت کے منکر تھے اور اپنی تقریر کے دوران میں عرب خطیب جو ہیئت اور شکل اختیار کرتے

اور جو چیزیں استعمال کرتے تھے ان کا یہ عجمی انکار کرتے تھے۔ یہ لوگ عربوں پر دورانِ خطبہ میں عصا یا مخصرہ استعمال کرنے پر نکتہ چینی کرتے تھے تو جاحظ نے کتاب العصا لکھی جس میں اس نے یہ ثابت کرنا چاہا ہو کہ عرب عجم سے زیادہ اچھے مقرر ہوتے ہیں۔ اور عربی خطیب کا دورانِ تقریر میں عصا کا استعمال کرنا اس کے خطیب ہونے میں کوئی کمی نہیں پیدا کرتا، کیا عصا کی تعریف قران میں، حدیث میں، تورات میں اور قدما کے کلام میں نہیں کی گئی ہو؟ یہیں سے جاحظ نے عصا کے فضائل گنانا شروع کردیے یہاں تک کہ اس موضوع پر ایک ضخیم جلد تیار کردی۔

ان تمام تذکروں سے ہمارا مقصد صرف یہ ہو کہ ہم یہ اندازہ کریں کہ جاحظ اور اس کے ایسے دوسرے علما بھی ان لوگوں میں تھے جو اس عجمی تعصب کی تردید پر توجہ صرف کیا کرتے تھے۔ یہ لوگ کتنے ہی عالم ہوں اور کتنے ہی بڑے راوی مگر اس الحاق و انتساب سے اپنا دامن نہیں بچا سکے جس کی طرف انھیں مجبوراً آنا پڑا تھا تاکہ اپنے متعصب عجمی دشمنوں کو خاموش کرسکیں۔ ان تمام اشعار و اخبار کی تصدیق کرنا جو عصا اور مخصرہ کے سلسلے میں جاحظ نے روایت کیے اور انھیں جاہلیین کی طرف منسوب کیا ہو، آسان کام نہیں ہو۔

ہم بہ خوبی جانتے ہیں کہ جب فرقوں اور پارٹیوں میں اختلاف سخت ہوجاتا ہو تو اس سلسلے میں کام یابی کا سب سے آسان ہتیار، جھوٹ ہوا کرتا ہو۔ عجمی تعصب ایسے اشعار گڑھتا تھا جن میں عربوں پر نکتہ چینی اور ان کی توہین کی گئی ہو اور ان کے حریف ایسے اشعار

گڑھتے تھے جن میں عربوں کی طرف سے جواب دیا گیا ہو اور عربوں کی قدر و منزلت بڑھائی گئی ہو۔

الحاق کی ایک اور قسم تھی جس کی طرف یہ عجمی تعصب دعوت دیتا تھا، جس کا نمونہ خصوصیت کے ساتھ جاحظ کی کتاب 'الحیوان' میں اور اس سے مشابہ ان علمی کتابوں میں آپ کو مل جائے گا، جن میں مصنف علمی کتاب میں ادبی رنگ اختیار کرلیتا ہے۔ اس الحاق کی وجہ یہ تھی کہ عرب اور عجم کے اس اختلاف نے عربوں کو اور ان کے مددگاروں کو اس کی دعوت دی کہ وہ دعوا کریں کہ ان کا قدیم عربی ادب ان چیزوں سے تہی دامن نہیں جن پر جدید علوم مشتمل ہیں، تو جب انھیں کسی ایسی چیز سے سابقہ پڑتا جو نئے علوم میں سے ہے تو ان کے لیے ضروری تھا یہ ثابت کرنا کہ عرب انھیں بالکل جانتے اور واقفیت رکھتے تھے یا قریب قریب واقفیت رکھتے تھے۔

یہیں سے آپ سمجھ سکتے ہیں اس حقیقت کو کہ حیوانات کی اتنی قسموں میں جن کا جاحظ نے اپنی تصنیف کتاب الحیوان میں تذکرہ کیا ہے ایک قسم بھی ایسی نہیں نکلتی ہے جس کے بارے میں کم و بیش واضح طور پر یا اشارۃً عربوں نے کچھ کہا نہ ہو۔ ہر چیز کے بارے میں اور ہر چیز کی اوّلیت کے سلسلے میں عربوں کا کوئی قول پایا جانا ضروری تھا۔ یہ لوگ اس طرف شدید طور پر محتاج تھے تاکہ مغلوب قوموں پر اپنی فضیلت ظاہر کریں۔ اور یہ احتیاج ترقی کرتی اور ترقی کرنے میں شدت، انتہار کرتی جاتی تھی اسی تناسب سے جس تناسب سے ان کے باتھوں،

سے سیاسی اقتدار نکلتا جاتا اور مغلوب قوم کی شان بڑھتی اور سربلند ہوتا جاتا تھا۔

اگر ان مختلف آثار کی تفصیل میں جانا چاہوں جو اس عجمی تعصب نے چھوڑے ہیں اور خصوصاً گڑھنے کی تفصیلات بیان کرنا چاہوں تو میرے لیے ممکن ہے مگر یہ باب میں نے صرف اس لیے قائم کیا ہے کہ ان تمام اسباب کا ایک سرسری جائزہ لوں جو ان اشعار کی قدر و قیمت میں شک کرنے پر آمادہ کرتے ہیں جو جاہلیین کی طرف منسوب ہیں، اور میں سمجھتا ہوں کہ عجمی تعصب اور اس کی تاثیر کی بحث میں میں کافی جائزہ لے چکا۔

---

## ۶ - راویانِ کلام اور الحاق

ان عام اسباب کی تفصیل بیان کرنے کے باوجود جو الحاق اور انتحال کے باعث ہوتے ہیں اور جن کا تعلق مسلمانوں کے سیاسی مذہبی اور ادبی حالات سے ہے، ایسا نہیں ہے کہ ہم نے سب کچھ کہہ دیا ہو۔ بلکہ ہم مجبور ہیں کہ مختصر طور پر مذکورۂ بالا اسباب سے مختلف، کچھ دوسرے قسم کے اسباب کی بحث کو چھیڑیں جو قدیم عربی ادب کی زندگی میں تغیر اور جاہلیین کی طرف ایسی نظم و نثر کے انتساب پر جو انھوں نے نہیں کہی ہیں آمادہ کرنے میں کم درجہ نہیں رکھتے ہیں۔ اس سے میرا مطلب وہ اسباب ہیں جو ایسے لوگوں سے متعلق ہیں جنھوں نے ہماری طرف ادب العرب کو روایت کرکے منتقل کیا اور اُسے مدوّن کیا ہے۔ یہی لوگ رواۃ کلام ہیں۔ ان کی دو قسمیں ہیں یا تو وہ عربوں میں سے ہیں تو وہ ان

چیزوں سے متاثر ہیں جن سے تمام عرب متاثر تھے یا غلاموں میں سے ہیں تو یہ ان عام اسباب سے متاثر تھے جن سے مفتوح قومیں اثر لے رہی تھیں۔ ان عام اسباب سے ان کے اثر لینے کے ساتھ ساتھ چند اور چیزوں سے بھی یہ غلام متاثر تھے۔ انھی چند چیزوں سے مختصر طور پر جیسا کہ میں نے کہا ہے بحث کرنا چاہتا ہوں۔

شاید ان موثرات میں جن کی بدولت عربی ادب سے کھیلا گیا اور اس کو بڑی حد تک مذاق بنا دیا گیا۔ سب سے اہم موثر اور عالی راویوں کی بے باکی، لہو و لعب میں ان کی شدید مصروفیت اور اصولِ دین اور قواعدِ اخلاق سے منحرف ہوکر ایسی باتوں میں ان کا منہمک ہوجانا ہے جن سے دین اور اخلاق انکار کرتے ہیں۔

پہلے حصے میں "حدیث الاربعاء" کے متعلق جو کچھ میں نے تفصیل کے ساتھ لکھ دیا ہے شاید اس کے بعد مجھے ضرورت نہیں باقی رہ جاتی کہ ان لوگوں میں جو بے باکی اور بے پروائی پائی جاتی تھی اس کے بیان میں طوالت سے کام لوں۔ اس جگہ میں صرف دو کا ذکر کرنا چاہتا ہوں۔ صرف ان دو راویوں کا ذکر ہی گویا تمام راویوں اور ہر قسم کی روایتوں کا ذکر کردینا ہے ــــــ تو ان میں سے ایک حماد الراویہ ہے اور دوسرا خلف الاحمر ہے۔

حماد الراویہ روایت اور یادداشت کے معاملے میں کوفہ کا سربرآوردہ آدمی تھا اور خلف الاحمر اہلِ بصرہ میں یہی حیثیت رکھتا تھا۔ اور یہ دونوں آدمی اپنے اوپر زیادتی کرنے والے تھے۔ نہ تو ان میں دین داری کا کوئی عنصر موجود تھا نہ اخلاق کا اور نہ وقار و احترام کا۔ دونوں سخت پینے والے،

فاسق، اور شراب و معصیت کے معاملے میں بے باک اور کسی چیز کی پروا نہ کرنے والے لوگ تھے۔ اور دونوں آدمی بے باک مشتبہ اور دل لگی باز تھے۔

جہاں تک حماد الراویہ کا تعلق ہے وہ حماد عجرد و حماد الزبرقان اور مطیع بن ایاس کا دوست تھا، اور یہ لوگ اُن لغویات میں حد سے بڑھے ہوئے تھے جو کسی شریف اور باعزت آدمی کے لیے ہرگز مناسب اور موزوں نہ تھے۔ اور خلف، والبہ ابن الحباب کا دوست اور ابونواس کا اُستاد تھا اور یہ سب کے سب عراق کے تینوں شہروں میں نفس پرستی اور دل لگی کے مظہر سمجھے جاتے تھے۔ اور ان میں سے ایک بھی دین داری میں اتہام اور کفر و الحاد کے الزام سے نہیں بچا۔ نہ تو کوئی شخص ان لوگوں کا بھلائی سے ذکر کرتا تھا اور نہ ان کے بارے میں دینی یا دنیاوی بھلائی کا تصوّر کرسکتا تھا۔

اہلِ کوفہ متفق ہیں کہ روایت میں ان کا استاد حماد ہے اشعار العرب کے سلسلے میں اسی سے ملا ہے جو کچھ ملا ہے اور اہلِ بصرہ متفق ہیں اس بات پر کہ ان کا استاد خلف ہے اسی سے انھوں نے لیا ہے جو کچھ لیا ہے۔ بصرہ اور کوفہ، دونوں جگہ کے لوگ ان دونوں شخصوں کو مذہب، اخلاق اور شرافت میں ناقابلِ اعتبار قرار دینے میں متفق ہیں۔ وہ لوگ اس بات تک پر متفق تھے کہ یہ دونوں نہ اشعار کے حافظ تھے اور نہ روایت کے بارے میں قابلِ اعتبار، بلکہ یہ دونوں مشّاق تھے اور شاعری میں پیروی اور مہارت کے ذریعے یہ صورت پیدا کردیتے تھے کہ کوئی شخص فرق اور تمیز نہیں کرسکتا تھا اُن کلام میں جو یہ لوگ روایت کرتے

تھے اور اس کلام میں جسے یہ گڑھ لیا کرتے تھے۔

حماد کے متعلق کوفہ کے بہترین راویوں میں سے ایک راوی نے ایک بات بیان کی ہے۔ وہ راوی مفضل الضبی ہے، اس کا کہنا ہے کہ حماد نے شاعری میں ایسی خرابی ڈال دی ہے جس کی اب قیامت تک اصلاح نہیں ہوسکتی۔ جب اس سے پوچھا گیا کہ اس نے ایسا کیوں کیا؟ یہ اس کی بھول تھی یا غلط فہمی۔ تو مفضل نے کہا کاش ایسا ہی ہوتا کیوں کہ اہلِ علم غلط کو صواب کی طرف پھیر سکتے ہیں مگر وہ تو ایسا شخص تھا جو عربوں کے اشعار اور ان کی زبان سے اور شعرائے عرب کے اسلوب اور ان کے مطالب سے بخوبی واقفیت رکھتا تھا تو جب وہ شعر کہتا تھا تو کسی شاعر کے اسلوب سے ملتا جلتا انداز اختیار کرتا تھا اور اپنے کہے ہوئے اشعار کو اس کے اشعار میں داخل کردیتا تھا اور تمام دُنیا میں اُس کے نام سے اُسے پھیلا دیتا تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ قدما کے اشعار مخلوط ہوگئے ان میں سے صحیح اور اصلی کی تمیز وہی کرسکتا ہے جو عالم اور نقاد ہو مگر ایسے لوگ ہیں کہاں؟

محمد بن سلام کہتا ہے کہ ایک دن حماد، بلال بن بردہ ابن ابی موسی الاشعری کے پاس گیا تو بلال نے اس سے کہا کہ تم نے کوئی نئی چیز نہیں سُنائی؟ دوسرے دن پھر حماد، بلال کے پاس گیا اور حطیئہ کا ایک قصیدہ سُنایا جو ابو موسی الاشعری کی مدح میں تھا۔ بلال نے کہا "خوب! حطیئہ ابو موسی کی تعریف کرے اور مجھے خبر تک نہ ہو دراں حالے کہ میں خود حطیئہ کے کلام کا راوی ہوں! لیکن اچھا ہے لوگوں میں پھیل جانے دو" اور حماد نے اُسے رہنے دیا یہاں تک کہ لوگوں میں پھیل گیا اور

حطیئہ کے دیوان میں وہ قصیدہ موجود ہی۔ خود راویانِ کلام اختلافِ رائے رکھتے ہیں بعضوں کا خیال ہی کہ واقعی خطیئہ ہی نے یہ قصیدہ کہا تھا۔

یونس بن حبیب بیان کرتا ہی کہ جو شخص حماد کی روایت بیان کرتا ہی اس سے انتہائی تعجب ہی حماد تو ناموزوں، غلط بیان اور جھوٹا آدمی تھا۔ حماد کا جھوٹ مہدی سے روایت کرنے میں جب کھل گیا تو اس نے اپنے حاجب کو حکم دیا کہ لوگوں میں اعلان کردے کہ مہدی حماد کی روایت کو باطل قرار دیتا ہی۔

بے شک حماد روایت میں ناانصافی اور زیادتی سے کام لیتا تھا اور روایت کے سلسلے میں جو اس کی بیان کی ہوئی خبریں ہیں ان کی کوئی شخص تصدیق نہیں کرسکتا ہی اس سے کوئی بات بھی کیوں نہ پوچھی جائے وہ اس کے بارے میں واقفیت ضرور رکھتا تھا۔ ولید بن یزید کے سامنے اس نے دعوا کیا تھا کہ لغت کی کتابوں کے ہر ہر لفظ سے متعلق سو سو قصیدے ایسے شعرا کے سُنا سکتا ہی جو شعرا میں نام ور نہیں ہیں۔ راویوں کا بیان ہی کہ ولید نے اس کا امتحان لینا شروع کیا یہاں تک کہ وہ تنگ آگیا اور پھر اُسے ایک اور آدمی کے سپرد کردیا جو اس کا امتحان پورا کرلے پھر اُس کو انعامات عطا کیے۔

اور جہاں تک خلف کا تعلق ہی تو اس کے جھوٹ کے بارے میں لوگوں کے اقوال بہت زیادہ ہیں۔ ابنِ سلام ہمیں بتاتا ہی کہ خلف اشعار کے سمجھنے میں بہت زیرک تھا اور اس نے اہلِ کوفہ کے لیے اتنا کچھ وضع کردیا جتنا خدا کی مرضی میں تھا، پھر وہ آخر عمر میں پرہیزگار ہوگیا

تھا تو اس نے اہلِ کوفہ کو ان اشعار سے مطلع کیا جو اس نے گڑھے تھے مگر لوگوں نے اس بارے میں اس کی تصدیق کرنے سے انکار کردیا۔ اس نے خود اصمعی سے اعتراف کیا تھا کہ اس نے بہت سے قصیدے گڑھے تھے۔ اور راویانِ کلام دعوا کرتے ہیں کہ اس نے شنفری پر 'لامیۃ العرب' گڑھا تھا اور ایک دوسرا قصیدہ 'تأبط شراً' کے اوپر اس نے گڑھ دیا تھا جو 'حماسہ' میں نقل بھی کیا گیا ہے۔

ایک اور بھی کوئی راوی ہے جو جھوٹ اور گڑھنے میں اپنے دونوں ساتھیوں سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ یہ شخص قبائلِ عرب کے اشعار جمع کیا کرتا تھا اور جب کسی قبیلے کے اشعار جمع کرلیتا تھا تو ایک قلمی کتاب کی شکل میں انھیں لکھ کر کوفہ کی مسجد میں رکھ دیتا تھا۔ اس کے دشمن کہتے ہیں کہ اگر شراب خواری میں حدِ اعتدال سے گزر نہ جاتا تو وہ معتبر آدمی تھا۔ اس راوی کا نام ابوعمرو الشیبانی ہے۔ کہتے ہیں کہ اس نے ستر قبیلوں کے اشعار جمع کیے تھے۔

گمانِ غالب یہ ہے کہ وہ اجرت پر قبائلِ عرب میں سے ہر قبیلے کے لیے اشعار جمع کیا کرتا تھا اور ان کے شعرا کی طرف انھیں منسوب کردیا کرتا تھا۔ یہ تاریخِ ادب میں کوئی انوکھی بات نہیں ہے۔ یونان اور روم کے ادب میں اس کی مثالیں بہت ہیں۔

جب راویوں کا اخلاق اس حد تک خراب ہوجائے جس طرح حماد، خلف اور ابوعمرو الشیبانی کا اخلاق خراب تھا اور جب اتنے مختلف حالات ـــــ کسبِ زر، شرفا و امرا کا تقرب، دشمن یا حریف پر فتح حاصل کرنا اور عرب سے دشمنی وغیرہ ـــــ لوگوں کو جھوٹ بولنے اور اشعار

گڑھنے پر آمادہ کردیں تو ———— ہمارا دعوا ہی کہ جب اس طرح شرافت تباہ ہوجائے اور اس قسم کے حالات گھیرے ہوئے ہوں تو ہمیں حق حاصل ہی کہ شعرائے متقدمین کے جو اشعار ہمارے لیے نقل کیے جائیں انھیں ہم اطمینان کے ساتھ قبول نہ کریں۔

تعجب تو یہ ہی کہ وہ راوی جن کا نہ اخلاق خراب تھا نہ فسق و فجور میں وہ مشہور تھے اور نہ عجمی تعصب میں مبتلا تھے انھوں نے بھی جھوٹ بولا اور اشعار گڑھنے کا جرم کیا۔ مثلاً ابو عمرو بن العلا نے اعتراف کیا ہی کہ اُس نے اعشی پر ایک شعر گڑھا تھا

وانکرتنی وما کان الذی نکرت (اس نے مجھے نہیں پہچانا، حال آں کہ حوادث میں)
من الحوادث الا الشیب والصلعا (سوائے بڑھاپے اور گنجے پن کے اور کوئی نئی چیز نہیں پیش آئی۔)

اسی قسم کا اعتراف اصمعی نے بھی کیا ہی

لاحقی کہتا ہی کہ سیبویہ نے اُس سے عربوں کے نزدیک فعلٌ کے عمل کے بارے میں سوال کیا تو اس نے یہ شعر گڑھ کر سُنا دیا۔

حذرٌ اموراً لا تضیر وآمن (بے نتیجہ باتوں سے بچنے والا ہی اور)
ما لیس ینجیه من الاقدار (جو چیز تقدیر سے نہیں بچا سکتی ہو اس سے نڈر ہی)

اس قسم کی مثالیں بہت سی ہیں۔

ان لوگوں کے علاوہ اور بھی راوی تھے جن کے بارے میں کوئی شبہہ نہیں کہ انھوں نے اشعار اور لغت میں گڑھنے کو اپنی روزی کا ذریعہ بنا لیا تھا یہ لوگ یہ حرکت تفریح اور وقت گزاری کے لیے کرتے تھے۔ ہماری مراد اُن دیہاتی عربوں سے ہی جن کے پاس شہروں کے راوی اشعار اور غریب الفاظ پوچھتے ہوئے آتے تھے۔ جو شخص دیہاتیوں

کے آداب اخلاق اور عادتوں کو جانتا ہو اس کو کوئی شبہ نہ ہوگا اس بارے میں کہ یہ لوگ جب شہر والوں کا اس قدر انہماک اشعار اور غریب الفاظ کی تلاش میں دیکھتے ہوں گے اور ان مہربانیوں اور عنایتوں کا حال سُنتے ہوں گے جو یہ شہری اُن دیہاتیوں پر کرتے تھے جو ان کو اشعار وغیرہ دیتے تھے تو قطعی انھوں نے اپنی پونجی کو پیش کیا ہوگا اور اس میں اضافہ بھی کیا ہوگا۔ پھر انھوں نے جلد ہی شہریوں کے اس پونجی پر زیادہ حریص ہونے کا اندازہ کرلیا ہوگا تو انھوں نے اپنی تجارت کو نئے سرے سے شروع کیا ہوگا اور اس سے انکار کرنے لگے ہوں گے کہ وہ دیہات میں پڑے، شہروں سے آنے والے راویوں کا انتظار کریں، وہ اپنی پونجی خود ہی پیش کرنے کی ذمّے داری کیوں نہ لیں؟ اور کیوں نہ خود اشعار اور غریب الفاظ لے کر وہ شہروں میں اُتر آئیں اس طرح راویوں کو مارے مارے گھومنے اور شدائدِ سفر اور زیر باری برداشت کرنے سے آرام دے سکیں اور اپنے آپس میں مقابلے کا جذبہ پیدا کردیں۔ اس طرح بہ نسبت اُس شکل کے جب کہ ایک ہی آدھ آدمی جنگل اور صحرا میں سے ہو کر ان کے پاس آتا تھا جیسے اصمعی یا ابو عمرو بن العلا، وہ زیادہ مفید ثابت ہوں گے؟ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ شہروں کی طرف آئے اور خاص کر عراق میں۔ شہری راویوں کا جمگھٹا اُن کے گرد کثرت سے ہوگیا یہاں تک کہ ان کی معلومات کا سرمایہ ختم ہوگیا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ سرمایے کا ختم ہوجانا سب سے زیادہ بُلانے والا ہوتا ہے ایجاد کی طرف، تو ان دیہاتی عربوں نے جھوٹ بولا اور اس جھوٹ میں حدِّ اعتدال سے گزر گئے۔ یہاں تک کہ شہری راویوں نے

بھی اِسے محسوس کرلیا۔ اصمعی انھی دیہاتی عربوں میں سے ایک کے متعلق بیان کرتا ہے جس کا نام ابوضیم ہے کہ اس نے ستّر یا اسّی ایسے شاعروں کا کلام سُنایا جن میں سبھوں کا نام عمر تھا تو میں نے اور خلف الاحمر نے خود یاد کرکے گنّا شروع کیا تو ہمیں ایسے شاعر تیس سے زیادہ نہیں ملے۔

اور ابنِ سلام ابوعبیدہ کے ذریعے روایت کرتا ہے کہ داؤد بن متمم بن نویرہ ان چیزوں کو لے کر جو دیہاتی عرب لایا کرتے تھے، بصرے آیا ابوعبیدہ نے اس سے اپنے باپ کے اشعار کے متعلق سوالات کرنا شروع کردیے اور اس کی ضرورتیں پوری کرنے لگا، تو جب داؤد اس کے باپ کے اشعار کی روایت سے فارغ ہوا تو اُس نے ناپسند کیا کہ ابوعبیدہ کی عنایتیں اور مہربانیاں اُس سے منقطع ہوجائیں اس نے اس کے باپ کی طرف وہ اشعار گڑھنا شروع کیے جو اس نے نہیں کہے تھے۔ ابوعبیدہ نے اس کی اس حرکت کو محسوس کرلیا۔

ہم سمجھتے ہیں کہ ہم اس نقطے تک پہنچ گئے ہیں جہاں تک ہمیں جانا تھا یعنی ان مختلف اسباب کا احاطہ جو الحاق اور انتحال کا باعث تھے اور جن کی بہ دولت اس زمانے میں ہم مجبور ہیں کہ ان اشعار کے متعلق شک اور احتیاط کا مقام اختیار کریں۔

ابتدائی تینوں صدیوں میں مسلمانوں کی زندگی کی ہر معمولی چیز انتحالِ شعر پر آمادہ کرتی تھی عام اس سے کہ وہ زندگی پاک ہو —— پرہیزگار اور پاک باز لوگوں کی زندگی یا خراب زندگی ہو —— فاسق اور فاجر لوگوں کی زندگی —— تو جب صورتِ حال اس قسم کی ہو تو کیا آپ سمجھتے ہیں کہ یہ دانش مندی اور دُور اندیشی ہوگی کہ ہم قدما کے ارشادات

کو بغیر تنقید اور تحقیق کے مان لیں ؟

ہم شروع میں کہ چکے ہیں کہ کذب و انتحال ادب میں یا تاریخ میں عربوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں تھا ، یہ ایسا حصّہ ہو جو تمام قدیم ادبوں میں بٹ چکا ہو تو ہمارے لیے مناسب اور بہتر یہی ہو کہ ہم ان اشعار کے جاننے پہچاننے میں کوشش کریں جن کے جاہلین کی طرف صحیح طور پر منسوب ہونے کا امکان ہو اور اس کا طریقہ یہ ہو کہ ان حالات کے مطالعے کے بعد جو قدیم اشعار کو گھیرے ہوئے تھے ہیں خود ان اشعار کے الفاظ اور معانی کا بھی مطالعہ کرنا چاہیے ۔

---

# چوتھا باب

## شاعری اور شعرا

### ۱۔ تاریخ اور داستان

ہم سمجھتے ہیں کہ قدیم کے طرف دار ہم سے اس بات کے متمنی کبھی نہ ہوں گے کہ ہم ان کے لیے حقائق اشیا میں کوئی ردّ و بدل کر دیں یا اِن حقائق کو دُوسرے ناموں سے پُکاریں۔ تاکہ اِس طرح ان کی رضامندی ہمیں حاصل ہو جائے اور ان کی ناراضگی سے ہم محفوظ رہیں۔ خواہ کتنے ہی ہم آرزومند کیوں نہ ہوں ان کی خوش نودی حاصل کرنے کے اور خواہ ہم کتنا ہی ناپسند کرنے والے کیوں نہ ہوں ان کی ناراضگی کے پھر بھی رضاجوئی حق کے ہم زیادہ آرزومند اور حق اور علم کو تماشہ بنانے کو انتہائی ناپسند کرنے والے ہیں۔

ہم یہ نہیں کرسکتے کہ جو چیز حق نہ ہو اُس کو حق کے نام سے یاد کریں اور جو چیز تاریخ نہ ہو اُسے تاریخ کے نام سے موسوم کر دیں۔ نہ ہم کبھی یہ کرسکتے ہیں کہ شعرائے جاہلیت کے حالات کے سلسلے میں

جو کچھ روایت کیا جاتا ہے اور جو اشعار ان کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں انھیں ایسی تاریخ سمجھ بیٹھیں، جس پر اطمینان ظاہر کیا جاسکے اور جس پر اعتماد کیا جاتا ہو۔ یہ تمام روایتیں، قصے اور فرضی داستانیں ہیں جو نہ یقین کا فائدہ دیتی ہیں اور نہ ظنِ غالب کا، بلکہ دلوں میں ایک قسم کا ظن اور وہم ضرور پیدا ہوجاتا ہے۔ محققانہ بحث کرنے والے کا راستہ یہ ہے کہ اہتمام، سکون، اور صبر کے ساتھ، نیز اغراض و خواہشات سے خالی ہوکر ان روایتوں کا سامنا کرے، نقد و تحلیل کے ساتھ چھان بین کرے۔ اس نقد و تحلیل میں کسی قسم کی کوتاہی نہ ہونے پائے تو اگر اس چھان بین میں وہ حق تک یا ایسی چیز تک جو 'مشابہِ حق' ہو پہنچ جائے تو اسے درج کرلے۔ ایسی ضروری احتیاط اور شک و شبہے کے الفاظ کے ساتھ جو اس بات کا موقع باقی رکھیں کہ کبھی یہ محقق اس شبہے کی تقویت کی وجہ سے اپنی رائے بدلنے پر یا ازسرِنو اس مسئلے پر غور کرنے کے لیے مجبور ہو، تو وہ کرسکے۔

یہ اس وجہ سے کہ شعرائے جاہلیت کے حالات اور اشعار ہم تک صحیح تاریخی طریقے سے نہیں پہنچے ہیں بلکہ ہم تک ان کے پہنچنے کے ذرائع وہی ہیں جن سے قصے اور فرضی داستانیں پہنچا کرتی ہیں، یعنی روایت اور گفتگو کے ذریعے، تفریح اور دلچسپی کے انداز میں اور الحاق و اضافے کے طور پر۔ ان حالات میں ہم مجبور ہیں کہ اپنی آزادی کی پوری پوری احتیاط کریں اور اپنی خواہشات، اپنے میلانات اور اپنی اس فطرت کا جو آسانی اور سہولت کے ساتھ تصدیق کرنے اور مان لینے پر آمادہ رہتی ہے مقابلہ کریں۔ ہمیں کوئی ایسی عربی عبارت جو صحیح تاریخی ذریعے سے ہم تک پہنچی ہو اور جس پر پورا پورا اطمینان کیا جاسکے، قرآن سے پہلے کی نہیں ملتی ہے!

سوائے چند نقوش کے جو ادب ہیں نہ تو کسی حقیقت کو ثابت کرتے ہیں اور نہ کسی غلطیات کی تردید کرتے ہیں۔ یہ نقوش اگر نقش ونگار کی تاریخ میں فائدہ مند ہیں تو اس سے زیادہ اور کوئی حیثیت ان کی ابھی تک قرار بھی نہیں پائی ہے۔

صرف قرآن ہی وہ قدیم عربی "نص" ہے جس کی صحت پر مؤرخ اطمینان کا اظہار کرسکتا ہے اور یہ سمجھ سکتا ہے کہ وہ اُس عہد کا اصلی صورت میں پیش کرنے والا ہے جس عہد میں یہ پڑھا گیا۔ رہ گئے ان شعرا کے اشعار، ان خطبا کے خطبے اور ان مسجع عبارتیں بولنے والوں کی مسجع عبارتیں۔ تو ان پر بھروسہ کرنے اور ان پر اظہارِ اطمینان کرنے کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے۔ خصوصاً اُن تفصیلات کے بعد جو دُوسرے باب میں اور تیسرے باب میں بیان ہوچکی ہیں یعنی وہی اسباب جو ان چیزوں کی صحت میں شبہ پیدا کرتے ہیں اور وہی اسباب جو لوگوں کو اضلٰفے اور الحاق پر آمادہ کرتے ہیں۔

ایسی صورت میں عربی ادب کے مؤرخ کے لیے ان دو مختلف منزلوں (مَنہج) سے گزرنا ضروری ہے:-

ایک فرضی داستانوں اور ان قصّوں اور کہانیوں کے سامنے سے جو جاہلی عہد کے متعلق بیان کی جاتی ہیں، دُوسرا اُن صحیح تاریخی نصوص کے سامنے سے جس کی ابتدا قرآن سے ہوتی ہے۔

ہم گزشتہ ابواب میں بیان کرچکے ہیں کہ یہ اکیلے عربی ادب ہی کی شان نہیں ہے، یہی شان تمام قدیم اَدبوں کی بھی ہے۔ اس سلسلے میں یونانی اور لاطینی ادب کی مثالیں بھی ہم نے پیش کی تھیں اور اگر اختصار پر ہم اس قدر زور نہ دیتے ہوتے تو دُوسری مثالیں بھی زندہ اور جدید اَدبوں

کی پیش کرتے ۔ کیوں کہ ہر ادب کی دو قسمیں ہوا کرتی ہیں ، ایک صحیح ادب اور ایک گڑھا ہوا اسی طرح ہر قوم کی تاریخ دو حصوں میں بٹی ہوتی ہے ایک اصل تاریخ اور ایک گڑھی ہوئی ۔ ہماری سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ قدیم کے طرف دار یہ کیوں چاہتے ہیں کہ عربی قوم اور عربی ادب کو دوسری قوموں اور دوسرے ادب سے ممتاز قرار دے دیں ؟ کون اسے مان سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو عام قانون وضع کیے وہ تمام ہی نوعِ انسان پر نافذ ہوتے ہیں مگر اس قوم پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جو عدنان اور قحطان کی طرف منسوب ہے ؟ ہرگز نہیں ! عربی قوم بھی دوسری قوموں کی طرح ان عام قوانین کے آگے سرنگوں ہے جو افراد اور جماعتوں پر حادی ہیں ۔

عربوں میں ایک قومی تعصب پر مبنی تصور عام طور پر پایا جاتا تھا یہ تصور رفتہ رفتہ حقیقت بن گیا اور اس نے کام کیا اور آخر میں بار آور ہوکر رہا ، اور اسی کا نتیجہ یہ فرضی داستانیں اور قصے ہیں جو نہ صرف دورِ جاہلیت کے متعلق بلکہ پوری اسلامی تاریخ کے بارے میں بیان ہوا کرتے ہیں ۔ آپ ان فصلوں میں جن کا نام ہم نے "حدیث الاربعاء" رکھا ہے یہ دیکھ چکے ہیں کہ ہم ان عشقیہ قصوں کے بارے میں جو قبیلۂ بنی عذرا اور دوسرے اموی دور کے عاشق مزاج لوگوں کے متعلق بیان کیے جاتے ہیں ، شک و شبہے کا اظہار کر چکے ہیں ۔ اس بات پر ایمان لانے کے لیے کہ جو کچھ شعرا ، اُدبا ، خطبا ، وزرا ، اور زعما کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے سب صحیح ہی ہے اس لیے کہ وہ "کتاب الاغانی" یا طبری یا مبرد کی کتاب یا جاحظ کی مختلف کتابوں میں سے کسی ایک کتاب میں مذکور ہے ۔ ہمیں اپنی عقلوں کو معطل کر دینا ضروری ہے — جیسا کہ بعض سیاسی لیڈروں کا کہنا

ہے ــــ ہاں بے شک ہمیں اپنی عقلوں کو معطل کر دینا چاہیے اور اپنے انفرادی وجود کو بھی ۔ اور فنا ہو جانا چاہیے ان کتابوں میں جو دست بدست گردش کرتی رہتی ہیں ۔ فلاں شخص کتاب "الکامل" کا حافظ ہے تو وہ کتاب "الکامل" کا ایسا نسخہ ہے جو دو ٹانگوں پر چلتا پھرتا ہے ، اور بولتا ہے ۔ فلاں شخص کتاب "البیان والتبیین" کا حافظ ہے تو وہ اس کا ایک نسخہ ہو گیا ہے ، اور یہ شخص مختلف کتابوں کا حافظ ہے تو وہ ایک عجیب مزاج کا مالک ہے کبھی تو وہ جاحظ کی زبان میں بولتا ہے ، کبھی مبرد کی ، کبھی ثعلب اور کبھی ابن سلام کی زبان میں ۔

قدیم کے طرف داروں کو حق ہے کہ وہ اپنے لیے علمی زندگی کے مختلف طریقوں میں سے یہ طریقہ پسند کرلیں ۔ جہاں تک ہمارا سوال ہے ہم تو پوری طرح انکار کرتے ہیں اس بات سے کہ ہم داستاں گوئی کا آلۂ کار بن جائیں یا دست بدست گردش کرنے والی کتابیں ۔ ہم رضامند نہیں ہو سکتے بغیر اس کے کہ ہمارے پاس عقلیں ہوں جن کے ذریعے چیزوں کو ہم سمجھ سکیں اور جن کی مدد سے ، بغیر زبردستی اور سرکشی کے ، تنقید و تمحیص کا فرض انجام دے سکیں ۔ یہ عقلیں ہمیں مجبور کرتی ہیں ــــ جس طرح ہم سے پہلے دوسروں کو مجبور کر چکی ہیں ــــ کہ ہم قدما کو اسی نظر سے دیکھیں جس نظر سے متاخرین کو دیکھتے ہیں ۔ ہاں اس ماحول کو نہ بھولیں جو ان کو اور ان کو گھیرے ہوئے تھا ، تو میں کسی کو بھی ان لوگوں میں سے جو میرے ہم عصر ہیں ، معصوم اور کذب و انتحال سے بری ، اور خطا و نسیان سے محفوظ نہیں سمجھتا ہوں ۔ جب کوئی شخص کوئی بات مجھ سے کہتا ہے یا کوئی روایت نقل کرتا ہے تو میں اس وقت تک اسے قبول

نہیں کرتا ہوں جب تک اُسے پرکھ نہ لوں اس پر غور و خوض نہ کرلوں اور باریک سے باریک تجزیہ اس واقعے کا نہ کرلوں۔ قدیم کے طرف داروں میں بھی ایک شخص مجھے ایسا نظر نہیں آتا ہے جو اپنے ہم عصروں کو معصوم سمجھتا ہو اور بغیر پرکھے اور آزمائے ان پر اطمینان کرلیتا ہو۔ اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی روزمرہ کی زندگی میں وہی انداز رکھتے ہیں جو جدید کے طرف داروں کا ہے۔ وہ اُسی طرح خرید و فروخت اور اُسی طرح لین دین کرتے ہیں جس طرح دوسرے، وہ اپنے معاملات میں اُسی طرح اونچ نیچ کا خیال رکھتے ہیں جس طرح عام لوگ اپنی سمجھ، عقل اور سوجھ بوجھ کے بقدر خیال رکھتے ہیں۔ تو یہ کیا انداز ہے ان لوگوں کا کہ اپنے معاصرین کے لیے تو اپنی تنقیدی صلاحیتوں کو استعمال کرتے ہیں مگر قدما کے لیے نہیں استعمال کرتے؟ اور یہ کیا انداز ہے ان لوگوں کا کہ اگر وہ تصدیق کرنے اور اطمینان ظاہر کرنے کے اسی حد تک دل دادہ ہیں تو کیوں نہیں دُکان داروں کی تصدیق کرتے ہیں جب وہ اُن سے کہتا ہے کہ میری یہ چیز بیس روپے کی ہے بلکہ یہ لوگ اس کو دس روپے یا اس سے کم و بیش کرتے اور چکاتے رہتے ہیں یہاں تک کہ جتنے پیسے دینا ہوتے ہیں وہاں تک دُکان دار کو لے آتے ہیں؟ اگر یہ لوگ اسی طرح، جس طرح قدما کی تصدیق کرتے اور ان پر اظہارِ اطمینان کیا کرتے ہیں معاصرین پر اظہارِ اطمینان کرنے لگیں تو غفلت، نادانی اور حماقت میں ضرب المثل بن جائیں اور ان کی زندگیاں مستقل مصیبت، تنگی اور مشقت بن کر رہ جائیں۔ ہم سپاس گزار ہیں خداوندِ تعالیٰ کے کہ یہ لوگ اپنے ہم عصروں کے مقابلے میں معاملات پر نظر رکھنے والے، تجربہ کار اور

باتدبیر واقع ہوئے ہیں۔ وہ ہماری طرح گوشت خریدتے ہیں اور ہماری ہی طرح روٹی اور گھی میں دام خرچ کرتے ہیں۔

پھر آخر اس تفریق کا سرچشمہ کہاں سے پھوٹتا ہو جو قدما اور متاخرین کے درمیان یہ لوگ اختیار کرتے ہیں؟ کیوں اُن پر ایمان لے آتے ہیں اور اِن کے بارے میں شبہے سے کام لیتے ہیں؟

اس تفریق کا سرچشمہ اور کچھ نہیں معلوم ہوتا سوائے اس خیال کے جو ہر زمانے اور ہر قوم میں عام نفوس پر چھایا رہا ہو یعنی یہ کہ قدیم جدید سے بہتر ہو، وقت خیر کے بجائے شر کی طرف جا رہا ہو، زمانہ اُلٹے پاؤں چل رہا ہو اور بجائے آگے لے جانے کے پیچھے کی طرف واپس لیے جا رہا ہو۔

ایسے لوگوں کا خیال ہو کہ سنہرے زمانے میں گیہوں کا دانہ حجم میں بڑے سیب کے برابر ہوتا تھا پھر خدائے تعالیٰ لوگوں پر ناراض ہوا اور گیہوں کا دانہ کم ہوتے ہوتے اس موجودہ حالت کو پہنچ گیا۔

نیز ایسے لوگوں کا کہنا ہو کہ قدیم نسلوں میں ایک مرد لمبائی، طاقت اور توانائی میں اتنا بڑا ہوتا تھا کہ سمندر میں ہاتھ ڈال کر اندر سے مچھلی نکال لیا کرتا تھا پھر فضا میں ہاتھ بلند کر کے سورج کی تپش سے اُسے بھون لیتا تھا اس کے بعد اپنا ہاتھ مُنھ کی طرف لاتا اور بُھنا ہوا گوشت کھا لیا کرتا تھا۔ اور جسامت و ضخامت میں وہ اتنا بڑا ہوتا تھا کہ ایک بادشاہ یا ایک پیغمبر ایسے ہی ایک آدمی کی پنڈلی کو بہ طورِ پُل کے استعمال کر کے فرات کو پار کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا۔

غرض قدیم، جدید سے بہتر اور قدما متاخرین سے بہتر ہیں۔ عوام اس پر ایسا اطمینان رکھتے ہیں کہ اس میں تزلزل پیدا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہ ایمان مختلف پہلو بدلتا اور متغیر ہوتا رہتا ہے مگر اس کی اصل ثابت اور برقرار رہتی ہے۔ تہذیب و تمدن کے حامل، جو علم سے بہرہ ور ہیں، ان باتوں پر، جو اوپر بیان کی گئی ہیں ایمان تو نہیں رکھتے ہیں لیکن وہ یہ ضرور سمجھتے ہیں کہ ابتدائی زمانوں میں اخلاق زیادہ بیدار تھا، قلوب زیادہ ذکی تھے اور انسانی بدن صحت سے زیادہ بہرہ ور تھا۔ اس طرح قدیم کی افضلیت ثابت ہوجاتی ہے۔ اس لیے کہ وہ قدیم ہے اور ہمیں دکھائی نہیں دیتا ہے اور اس لیے کہ ہم بالطبع موجودہ زمانے سے خوش نہیں ہیں۔

کیا آپ کے خیال میں جو لوگ خلف، حماد، اصمعی اور ابوعمرو بن العلا پر بھروسہ کرتے ہیں تو اس بھروسے کی کوئی اور وجہ اس کے علاوہ بھی ہے جو میں نے اوپر بیان کی ہے؟ ہرگز نہیں! یہ لوگ ہمارے معاصرین سے زیادہ پاکیزہ اخلاق کے حامل اور ان سے کم جھوٹ بولنے کی رغبت رکھنے والے تھے! وہ لوگ بہ اعتبارِ قلوب کے زیادہ ذکی، بہ اعتبار حافظے کے زیادہ قوی اور بہ اعتبارِ نظر کے زیادہ عمیق تھے! کیوں؟ اس لیے کہ وہ قدما میں تھے! اس لیے کہ وہ "سنہرے زمانے" میں تھے!! کیا عباسی زمانہ "سنہرا زمانہ" نہیں تھا؟ اس زمانے کے اعتبار سے جس میں ہم لوگ زندگی بسر کر رہے ہیں؟

جہاں تک ہمارا سوال ہے ہم نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ قدما متاخرین کے اعتبار سے بُرے تھے اور نہ یہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ لوگ ان سے

افضل تھے ۔ یہ اور وہ دونوں ایک جیسے ہیں ، دونوں میں کوئی فرق نہیں
ہو سوائے زندگی کے اُن حالات کے جو ان کی فطرتوں کو خاص شکلیں میں
جو ان حالات کے مناسب ہوں ، لے آتے ہیں مگر اصلی فطرتوں میں
کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ۔ قدما اسی طرح غلط بیانی سے کام لیتے تھے جس
طرح متاخرین ، اور قدما اسی طرح غلطی کرتے تھے جس طرح آج کل کے
لوگ ، اور قدما کا غلطیوں کے سلسلے میں رسدی حصہ ، موجودہ لوگوں کے
اعتبار سے زیادہ تھا اس لیے کہ اُن کے زمانوں میں عقل نے اس حد
تک ترقی نہیں کی تھی اور نہ بحث و نقد کے وہ راستے پیدا ہو چکے تھے
جو موجودہ زمانے میں نکل آئے ہیں ۔ تو اگر قدما کے سامنے ہم شک اور
احتیاط کا موقف اختیار کرنے پر اپنے دلوں کو مجبور کریں تو ہم نہ تو
کٹر قرار پا سکتے ہیں اور نہ حد سے تجاوز کرنے والے ۔ بلکہ اس طرح ہم
اپنی عقلوں کا حق ادا کریں گے اور علم کا جو قرض ہمارے ذمے میں
واجب الادا ہو وہ پورا کریں گے ۔ قدیم کے حمایتیوں سے ہم جو کچھ درخواست
کریں گے وہ صرف یہ ہوگی کہ وہ معقول بن جائیں اور اپنی اس زندگی کے
درمیان ، جو وہ پڑھنے لکھنے میں صرف کرتے ہیں اور اس زندگی کے درمیان
جو وہ دین میں صرف کرتے ہیں مطابقت پیدا کریں ۔

اب ہم انتہائی اختصار کے ساتھ زمانۂ جاہلیت کے شعرا اور اس
دور کی شاعری کے بارے میں کچھ بحث کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم کریں
کہ ان اخبار و اشعار سے ہم کس حد تک مطمئن ہو جاتے ہیں جن سے کتابیں
اور ضخیم جلدیں بھری پڑی ہیں ۔

شعرائے یمن دربیعہ سے ہم بحث کی ابتدا کرتے ہیں ۔

# ۲۔ شعرائے یمن

کیا زمانۂ جاہلیت میں یمن کے اندر شعرا تھے ؟

جہاں تک قدما کا سوال ہے ان کو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے۔ وہ لوگ بھی شعرا کی تعداد گناتے ہیں، ان میں کسی کے قصائد کسی کے قطعے اور کسی کے صرف دو ایک شعر تک روایت کرتے ہیں ان شعرا کے متعلق واقعات بیان کیے جاتے ہیں جو طوالت و اختصار میں مختلف اور قوت و ضعف میں متفاوت ہیں ۔ لیکن ہم ان تمام شعرا کے مقابلے میں یہی نہیں کہ احتیاط اور شک کا موقف اختیار کرتے ہیں بلکہ انکار اور بیزاری کا منصب اختیار کرتے ہیں کیوں کہ ان تمام شعرا کا معاملہ ایک غلط بنیاد پر یا ایسے تکلف اور تصنع پر مبنی ہے جس کا مقصد گم راہ کرنا ہے ۔ اور وہ غلط بنیاد یہ ہے کہ قدما کا عقیدہ تھا یا یہ خیال خام ان کے اندر پیدا ہوگیا تھا کہ اہل یمن دیگر عربوں کے ایسے عرب ہیں ۔ تو ضروری تھا کہ دیگر عربوں مثلاً نجد اور حجاز کے رہنے والوں کی طرح شعرا اور شاعری میں بھی یمن والوں کا ویسا ہی حصہ ہو ۔ اور جب صورت یہ تھی تو لازمی تھا کہ ہر قبیلے کے پاس ایک یا کئی شاعر ہوں ۔ نیز اہل یمن کی بول چال کی زبان فصیح ، شیریں اور اچھے بُرے اشعار کہنے میں اسی طرح ہو جس طرح عدنانیوں کی عام طور پر اور مضر سے تعلق رکھنے والے عربوں کی خاص طور پر تھی ۔

ان تمام چیزوں کے مقابلے میں ایک سنجیدہ موقف اختیار کرنا صحیح ہوتا اگر وہ مادّی مشکلات نہ ہوتیں جو ہمارے اور ان کے درمیان حائل

ہیں۔ آپ کو معلوم ہوچکا ہے کہ اہلِ یمن دوسری زبان بولتے تھے جو اس قریشی زبان کے علاوہ تھی جس میں یمنیوں کے کہے ہوئے اشعار ہیں۔ اور یہ بھی آپ کو معلوم ہوچکا ہے کہ یہ فرض کرلینا آسان نہیں ہے کہ ان لوگوں نے ایامِ جاہلیت میں اپنے ادب کے لیے اور جو کچھ نظم و نثر میں اُنھوں نے پیش کیا ہے اس کے لیے قریشی زبان عاریۃً اختیار کرلی تھی۔ اگر یمنیوں نے ایسا کیا ہوتا تو اس کا اثر ان کتبوں میں بھی پایا جاتا جو انھوں نے چھوڑے ہیں اور جو اب ظاہر ہوئے ہیں اور جن میں سے چند ہم آپ کے سامنے پیش کرچکے ہیں۔ اگر انھوں نے ایسا کیا ہوتا تو جس طرح اپنے اشعار کے لیے اور اپنے کلام کی یادگاروں کو زندگی بخشنے کے لیے قریش کی زبان انھوں نے اختیار کی تھی اُسی طرح اپنی تاریخ اور تحریری یادگاروں کو زندۂ جاوید کرنے کے لیے بھی اسی زبان کو اختیار کرتے لیکن ہم کو ایک بھی یمنی کتبہ ایسا نہیں ملتا ہے جو قریشی زبان میں، یا کسی ایسی زبان میں لکھا گیا ہو جو قریشی زبان سے ملتی جلتی ہو یا جس میں کم سے کم حد تک بھی قریشی زبان کی تاثیر پائی جاتی ہو۔ ایسی صورت میں ہم کس طرح یہ سمجھ سکتے ہیں کہ یمن والوں کی دو زبانیں تھیں ایک گفتگو اور بول چال میں، تاریخ کی تحریر میں، عمارتوں اور مکانوں پر یادگاروں کے قیام میں باہمی معاملات اور معبودوں کی عبادت میں استعمال ہوتی تھی اور دوسری زبان وہ تھی جو شاعری اور سجع اور صرف شاعری اور سجع کے لیے بنائی گئی تھی؟

ہمیں معلوم ہے کہ یہ لوگ ان یمنی قبائل کا ذکر کریں گے جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ شمال کی طرف ہجرت کرکے چلے آئے تھے اور

حجاز و نجد میں قیام اختیار کرلیا تھا، نیز اپنی آبائی زبان کو فراموش کرکے
عدنانیوں کی زبان اختیار کرلی تھی۔ لیکن اس ہجرت کے بارے میں
اور اس واقعۂ ہجرت کے گرد جو اوہام و شکوک گھیرا ڈالے ہوئے ہیں
ان کے بارے میں ہماری رائے آپ کو معلوم ہوچکی ہے اور یہ آپ کو
معلوم ہونا ہے کہ اگر یہ نظریہ صحیح مان لیا جائے تو اس کی صحت قدما ہی
کے نقطۂ نظر کے لیے خطرناک ثابت ہوگی، کیوں کہ اس سے یہ ثابت ہوتا
ہے کہ قحطانیین عرب مستعربہ اور عدنانیین عرب عاربہ ہیں اور قحطانیوں نے
اپنی آبائی زبان فراموش کرکے عربی زبان سیکھی تھی اور اسماعیل بن ابراہیم
پہلے شخص تھے جنھوں نے اپنے باپ کی زبان بھلاکر عربی زبان اختیار
کرلی تھی۔

علاوہ اس کے یمنی شاعری کے بارے میں قدما کی رائے کا فساد
اسی حد پر نہیں ٹھیرتا ہے جس کی تفصیل ہم نے بیان کی ہے یہ لوگ
تو یمن کی اس قوم کی طرف بھی قریشی زبان اور قریشی لہجے والے عربی اشعار
منسوب کرتے ہیں جس نے نہ شمال کی طرف ہجرت کی تھی اور نہ نجد و حجاز کو
اپنا وطن بنایا تھا بلکہ وہیں سکونت پذیر رہے تھے جہاں ان کے آبا و
اجداد رہتے تھے، یعنی جنوب میں۔ جہاں جنوبی زبان، یا زبانوں کا تسلط
تھا۔

یہ لوگ اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس حد تک بڑھ جاتے
ہیں جو ہمارے خیال میں انتہائی عجیب ہے۔ اور ہم سمجھتے ہیں کہ اگر اس
کو صحیح مان لیا جائے تو تمام لغت جاننے والوں کو لغت کے بارے
میں اپنے نظریوں کو بدل ڈالنے پر مجبور ہوجانا پڑے گا۔ یہ لوگ ان

لوگوں کے اشعار تک روایت کرتے ہیں جو اسماعیل بن ابراہیم یا اُن کے بیٹوں اور پوتوں کے معاصر تھے اگر یہ اشعار واقعی صحیح ہیں تو یہ قریشی زبان جس میں قرآن نازل ہوا ہے اپنی قدامت اور پرانے ہونے میں اس حد تک پہنچ جائے گی جو گمان اور تصور سے بعید ہے۔

وہ اشعار جو جرہم کی طرف منسوب ہیں ان کا تو پڑھ لینا ہی اس حقیقت کو بتانے کے لیے کافی ہوگا کہ یہ ساری روایت ڈھونگ ہے، جس کے اندر آمیزش اور اضطراب کا عنصر کارفرما ہے۔ اور وہ شاعری جو اسماعیل بن ابراہیم کے معاصرین کی طرف منسوب ہے انھی اشعار کی طرح ہے جو عاد، ثمود، طسم اور جدیس کی طرف منسوب ہیں جن کی نہ کوئی قیمت ہے اور نہ کوئی افادیت۔ داستان گویوں نے قصوں کی آرائش یا چٹکلے بازی کے شوق میں یا ان واقعات کی تشریح کے سلسلے میں انھیں گڑھا ہے جو بنائے کعبہ اور اس سلسلے میں عربوں کے باہمی اختلافات کے بارے میں بیان ہوتے ہیں۔ زرا ان اشعار کو پڑھیے جو مضاض بن عمرو کی طرف منسوب ہیں۔ جو اسمٰعیل بن ابراہیم کے سسرالی رشتے داروں میں تھا ؎

كأن لم يكن بين الحجون الى الصفا (حالات ایسے بدل گئے) گویا کہ کبھی حجون اور
انيس ولم يسمر بمكة سامر صفا کے درمیان میں کوئی ہم دم رہتا ہی نہ تھا اور نہ مکہ میں کوئی افسانہ گو افسانہ گوئی کرتا تھا۔

وله يتربع وسط فجنوبه اور گویا اس کے اطراف و جوانب میں ذوالاراکہ
الى المنحنى من ذى الاراكة حاضر کی وادی تک کوئی باشندہ کبھی تھا ہی نہیں۔
بلى نحن كنا اهلها فابادنا ہاں ہاں ہمیں تو یہاں کے رہنے والے تھے مگر ہم کو
صروف الليالى والجدود العواثر تباہ و برباد کر دیا زمانے کی گردشوں اور قسمت کی ٹھوکروں

وابدلنا ربی بها دار غربة
بها الذئب یعوی والعدو المخامر

اور بجائے ان مقامات کے ہمیں خدا نے ایک مسافرت کا مکان دیا ہے جہاں بھیڑیوں کی آوازیں ہیں اور تاک میں بیٹھنے والے دشمن ہیں۔

وبدلت منهم اوجهاً لا اریدها
وحمیر قد بدلتها والیحابر

اور ان قدیمی دوستوں کے بدلے ایسے چہرے نظر آتے ہیں جنہیں دیکھنا میں پسند نہیں کرتا، اور حمیر اور یحابر کی جماعتوں کے بدلے اب دوسری جماعتوں کا ساتھ ہے۔

فان تمل الدنیا علینا بکلکل
ویصبح شر بیننا وتشاجر

اچھا اگر دنیا نے ہم کو پیس ڈالا اور ہمارے درمیان خانہ جنگی اور نزاعات کا دور دورہ ہوگیا (تو ہوا کرے)

فنحن ولاة البیت من بعد نابت
نمشی به والخیر اذ ذاك ظاهر

پھر بھی یہ حقیقت ہے کہ اس خوش قسمت انسان (اسماعیل) کے بعد جس نے ہم میں نشو و نما پائی ہم خانہ کعبہ کے مالک ہوگئے ہیں اور اس صورت میں بہتری ظاہر ہے۔

وانکح جدی خیر شخص علمته
فابناؤه منا ونحن الاصاهر

اور ہمارے دادا نے اپنی لڑکی کی شادی کی بہترین شخص سے جو ہمارے علم میں ہے تو اس کے بیٹے ہماری لڑکی کے بطن سے ہیں اور ہم اس کے سسرالی عزیز ہیں۔

واخرجنا منها الملیك بقدرة
کذلك یا للناس تجری المقادر

یہ اللہ کی قدرت تھی کہ اس نے ہم کو ان مقامات سے باہر نکال دیا اور یونہی دنیا میں تقدیر کی گردشیں ہوتی رہتی ہیں۔

فصرنا احادیثاً وکنا بغبطة

اب ہم ایک افسانہ ہیں۔ حال آں کہ اس سے پہلے

کذلک عضتنا السنون الغوابر — بڑی خوشی میں بسر کر رہے تھے اس طرح ہم کو گزشتہ برسوں نے تباہ کر دیا۔

وسحت دموع العین تبکی لبلدۃ — آنکھ سے آنسو برستے ہیں اس شہر کے لیے
بہا حرم أمن وفیہا المشاعر — رونے میں جہاں امن والا حرم ہے اور عبادت کے مقدس مقامات۔

ویالیت شعری من باجیاد بعدنا — نہیں معلوم کہ اب اجیاد میں کون لوگ رہتے
أقام بمفضی سیلہ والظواہر — ہیں وہاں کے سیلاب آنے کی جگہوں پر اور مکہ کے بیرونی مقامات میں کون بستے ہیں۔

فبطن منیً امسیٰ کأن لم یکن بہ — وادیٔ منیٰ کا یہ عالم ہے کہ گویا مضاض (رشاگر)
مضاض ومن حي عدی عمائر — کبھی وہاں رہتا ہی نہ تھا نہ قبیلۂ عدی کی وہاں کبھی آبادی تھی۔

فہل فرج آت بشیٍٔ نحبہ — کیا ہماری تمناؤں سے کشائش کی صورتیں
وہل جزع منجیک مما تحاذر — پیدا ہو جائیں گی اور کیا بے تابی تمھیں خوف ناک نتائج سے نجات دے سکتی ہے؟

اگر یہ اشعار صحیح ہیں تو وہ زبان جو اسمٰعیل بن ابراہیم نے قبیلۂ جرہم کے اپنے سسرالی اعزا سے پندرہ صدی قبلِ اسلام سیکھی تھی وہ یہی زبان تھی جو آپ اِس کلام میں دیکھ رہے ہیں۔ آسان، نرم، غیر کرخت، صرف و نحو اور عروض و قافیہ کے اصول پر بالکل درست اُسی طرح جس طرح پیغمبرِ اسلام کے زمانے میں، بعدِ ظہورِ اسلام قریشیوں کی بول چال میں ہوتی تھی۔ کسی نے آج تک کوئی ایسی زبان نہیں دیکھی ہے جو طبعی تغیرات سے اس طرح محفوظ رہی سوائے اس کے یہ زبان مقدس یا

مقدس ہونے کے قریب درجہ رکھتی ہو۔ اس کے علاوہ راویانِ کلام —— جیسا کہ اوپر کہہ چکا ہوں —— حمیری شعرا کے کچھ اشعار بھی روایت کرتے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ آپ ان اشعار کو غور سے ملاحظہ فرمائیں۔ آپ دیکھیں گے کہ یہ اشعار ان جرہمی شعرا ہی کے ایسے ہیں جن میں اسماعیل نے رشتہ کیا تھا: اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں ہو کیوں کہ حمیر اور جرہم دونوں اصلی عرب (عرب عاربہ) میں سے تھے حیرت تو یہ ہو کہ ان اصلی عربوں کی شاعری ان لوگوں کی شاعری کے مقابلے میں جو عرب بن گئے تھے (یعنی مستعربہ) اور عرب عاربہ کے سکھائے پڑھائے تھے بھدے پن اور لغویت سے زیادہ قریب اور پختگی و مضبوطی سے زیادہ دور ہو۔ اگرچہ کبھی یہ بات بھی حیرت انگیز نہیں رہتی۔ اکثر شاگرد اپنے اُستاد سے بڑھ گئے ہیں، اور بہت سے بنے ہوئے عرب (مستعربہ) اصل عربوں (عاربہ) سے زیادہ زبان پر قادر اور اس پر حاوی ہوگئے ہیں۔ ان اشعار کو پڑھیے جو حسان بن تبع کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں ؎

| | |
|---|---|
| ایّھا النّاس ان رأیی یریني | ایھا النّاس! میری رائے جو حقیقت میں |
| وھو الرأی طوفۃ فی البلاد | رائے کہلانے کی مستحق ہو مجھے مختلف ممالک میں گردش پر آمادہ کرتی ہو۔ |
| بالعوالی وبالقنابل تردی | نیزوں کے ساتھ اور سنانوں کے ساتھ بلکہ |
| بالبطاریق، مشیۃ العُوّاد | گرز ہائے آہنی کے ساتھ، اس طرح کی گردش جو امراضِ خلق کے تیمارداری کی غرض سے ہو۔ |
| وبجیش عرمرم عسربی | اور ایسے زبردست عربی لشکر کے ساتھ جو پکارنے |
| جحفل یستجیب صوت المنادی | والے کی آواز پر لبیک کہہ کر آگے بڑھے۔ |

| | |
|---|---|
| من تمیم وخندف وایاد | قبیلۂ تمیم، خندف، ایاد اور سرداران |
| والیھا لیل حمیر ومراد | حمیر و مراد میں سے |
| فاذا سرت سارت الناس خلفی | جب میں کہیں جاتا ہوں تو دنیا میرے |
| ومعی کالجبال فی کل واد | پیچھے چلتی ہے اور میرے ساتھ پہاڑوں کے ایسے سپاہی ہوتے ہیں ہر میدان میں۔ |
| سقنی ثم سقّی حمیر قومی | اے ساقی! مجھے سیراب کر، پھر ایک شراب کے |
| کأس خمر اولی النھی والعماد | ساغر سے سیراب کر میرے قبیلۂ حمیر کو جو عقل اور عزت والے ہیں۔ |

ان اشعار کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے، خاص کر اس وقت جب کہ آپ انھیں ان حمیری عبارتوں سے ملا کر پڑھیں جو دوسرے باب میں میں نے درج کی ہیں۔ اور ان عبارتوں اور ان اشعار کے درمیان الفاظ اور نحو و صرف کی مناسبت تلاش کریں؟ فضول تضیع اوقات ہوگی اور بے جا طوالت کہ ہم اس قسم کے اشعار کی روایت کی طرف آجائیں اور ان شعرا کے بارے میں کچھ کہیں جن کی طرف یہ اشعار منسوب کیے جاتے ہیں۔ ہمارے فرائض تو یہ ہیں کہ ہم اس قسم کے لغویات سے گزر کر سنجیدہ باتوں کی طرف متوجہ ہوں۔ قدیم کے حمایتی یہ کرسکتے ہیں کہ بغیر اس بات کے سوچے کہ اُن کے علاوہ کوئی دوسرا بھی اس دعوے کو مانتا ہے یا نہیں کہ "یہ اشعار اور اس قسم کے دوسرے اشعار قدیم ہیں جو جنوب کے باشندوں نے اس زمانے میں کہے ہیں، جس زمانے میں ان کے کہے جانے کا خیال ظاہر کیا جاتا ہے" اُڑیں تو ساتویں آسمان تک پہنچ جائیں اور اگر گریں تو تحت الثریٰ کی خبر لائیں۔ ہم تیسرے باب

یمن ان اسباب کی تفصیل بیان کر چکے ہیں جو ان اشعار اور اسی قسم کے دوسرے اشعار کے گڑھنے کے داعی تھے تاکہ یمنیوں کی شان بلند ہو، ان کی بزرگی ثابت ہو اور یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے کہ ان کو زمانۂ جاہلیت میں بھی سابقیت اور فوقیت حاصل تھی۔ مضریوں کی نبوت اور خلافت کے اعزاز کو سامنے رکھ کر ان اشعار سے آپ یمنیوں کے مقاصد کو بہ خوبی ثابت کر سکتے ہیں۔

حیرت انگیز بات یہ ہو کہ آپ ان تمام شعرائے یمن کو لیجیے اور ان کی طرف جو کلام منسوب کیا جاتا ہو اُسے پڑھیے تو آپ کو سارے کلام میں اسی قسم کی روانی، ابتذال، نرمی اور ژولیدگی نظر آئے گی۔ اس بارے میں کسی کو ہم مستثنیٰ قرار نہیں دیتے سوائے اس کلام کے جو امرء القیس کی طرف منسوب کیا جاتا ہو۔ آگے چل کر اس بارے میں آپ کو ہماری رائے معلوم ہوگی۔ غرض زمانۂ جاہلیت میں یمن کے اندر شعرا تھے ہی نہیں، اور نہ ہونا چاہییں تھے اس لیے کہ وہ لوگ نہ تو عربی زبان بولتے تھے اور نہ اس کے بارے میں اتنی واقفیت رکھتے تھے کہ اس زبان کو اپنی شعر و شاعری کی زبان بنالیں۔ ان تمام باتوں کے باوجود، ان اشعار کی تشریح اور ان کے قائل کی طرف انتساب کے بارے میں کسی قسم کی محنت اور مشقت برداشت کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اگر آپ نے بہ غور ان چیزوں کو پڑھا جاتا ہو۔ تیسرے باب میں ہم نے درج کی ہیں۔

ان یمنی شعرا میں سے کسی شاعر کے کلام کو پڑھتے ہی
کریں گے کہ قریبی طور پر یا ذرا فاصلے کے ساتھ ایسا شاعری ان اسباب میں سے کسی ایک سبب سے ضرور وابستہ ہوگی جو تیسرے باب میں بیان ہو چکے ہیں۔ مذہب کے ساتھ، سیاست کے ساتھ قرشی داستانوں کے ساتھ

یا کہانیوں کے ساتھ، اگر طوالت سے بچنے کا خیال نہ ہوتا تو ہم مثالوں سے اس کی وضاحت بھی کر دیتے۔ ہاں ایک بات ایسی ہو جس کے پاس تھوڑی دیر کے لیے ہمیں ٹھیر جانا چاہیے۔ اس لیے کہ وہ قطعی دلیل قائم کر دیتی ہو اُس دعوے پر جسے ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں یعنی یہ کہ یہ کلام الحاقی اور مصنوعی ہو اور اسلام کے بعد مذکورۂ بالا اسباب میں سے کسی نہ کسی سبب کی بہ دولت گڑھا گیا ہو۔ وہ دلیل یہ ہو کہ اکثر یمنی شعرا کے جو اشعار بیان کیے جاتے ہیں وہ کچھ افسانوں کے ساتھ وابستہ ہیں جن میں سے بعض تو بالکل انوکھے اور عجیب و غریب ہیں اور بعض کسی حد تک قابلِ قبول ہیں مثلاً کچھ شعرا کا ذکر خانۂ کعبہ کے بارے میں جھگڑے کی اُس داستان کے سلسلے میں ہوتا ہو جس کے متعلق کوئی شک نہیں ہو کہ وہ ڈھالی ہوئی اور مصنوعی ہو۔ اس داستان کے الفاظ ہی اس کے مصنوعی ہونے پر دلالت کرتے ہیں جس طرح اس داستان میں مقامات اور پہاڑوں کے ناموں کی تفسیر اور شہر مکّہ کی مشہور عادتوں اور موروثی رسموں کی تشریح کے سلسلے میں جو تکلّف اور بناوٹ پائی جاتی ہو اس سے اس کے مصنوعی ہونے کا ثبوت ملتا ہو بعض شعرا کا ذکر اس جنگ کے سلسلے میں ہوتا ہو جس کے بارے میں کہا جاتا ہو کہ کسی حمیری بادشاہ نے چھیڑی تھی اور اس مستعدی کے ساتھ جنگ کی کہ اقطارِ ارض پر ان کا اقتدار قائم ہوگیا۔ بعض شعرا کا ذکر اس سلسلے میں ہوتا ہو کہ وہ ایسے سِنّ رسیدہ لوگوں میں سے تھے جن کی مدّتِ حیات کو خدا نے اتنا دراز کر دیا تھا کہ یہ لوگ زندگی سے تنگ آ کر موت کی تمنّا کیا کرتے تھے اور لوگوں سے علاحدہ رہنے کی خواہش ظاہر کیا کرتے تھے

جیسے زہیر بن جناب الکلبی وغیرہ جن کا اشارتاً ذکر ہو چکا ہے۔ اور بعض شعرا کا ذکر ان جھگڑوں اور لڑائیوں کے سلسلے میں کیا جاتا ہے جو عدنانیوں اور قحطانیوں میں زمانۂ جاہلیت میں ——— جیسا کہ کہا جاتا ہے ——— پیش آئی تھیں اور جن میں عدنانیوں نے قحطانیوں پر ایسا مضبوط غلبہ حاصل کر لیا تھا کہ بعض جدید مورخین نے اس سے دھوکا کھا کر اس تسلط پر اپنے عظیم نظریوں کی بنیاد رکھ دی ہے۔ وہ کہنے لگے ہیں کہ عدنانی بہت طویل عرصے تک قحطانیوں کے ماتحت اور غلام رہے تھے۔ پھر زمانے نے ان کا ساتھ دیا اور انھوں نے قحطانیوں کی سرداری کے خلاف بغاوت کر دی اور ان پر فتح حاصل کر لی۔ اس فتح کا لیڈر کلیب ہے جس کا ذکر حربِ بسوس کے سلسلے میں آتا ہے۔ اس کے بعد یہ مورخ، سیاسی تاریخ سے ادبی تاریخ کی طرف پلٹ پڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس آزادی اور استقلال کی یہ دولت جو عدنانیوں کو حاصل ہو گیا تھا۔ ان کے اندر عقلی اور ادبی بیداری پیدا ہو گئی تھی جس سے عدنانی عربی شاعری نے نشو و نما ہوئی۔

ہم زمانۂ جاہلیت میں عدنانیوں اور قحطانیوں کے درمیان عداوت اور خصومت کے وجود کے منکر نہیں ہیں، اور نہ عدنانیوں کی غلامی پھر ان کی بغاوت، پھر قحطانیوں پر ان کی فتح اور آخر میں ان کی آزادی اور استقلال سے ہمیں انکار ہے ہم ان میں سے کسی چیز کا نہ انکار کرتے ہیں اور نہ اقرار، اس لیے کہ ہم ابھی تک اس بارے میں کسی قطعی نص یا کسی قابلِ ترجیح عبارت کو حاصل نہیں کر سکتے ہیں۔ ہم ان روایتوں کے مقابلے میں شک کے مقام پر کھڑے ہیں یا زیادہ دقیقی الفاظ

ہیں یوں کہیے کہ ہم ان تمام روایتوں کے مقابلے میں اسی مقام پر کھڑے ہیں جو مقام ان افواہوں، خبروں اور فرضی داستانوں کے مقابلے میں ہم نے اختیار کیا ہو جن کو داستان گو بیان کیا کرتے ہیں۔ اس وقت تک جب تک ہم کو تاریخی دلیلوں میں سے کوئی ایسی دلیل نہ مل جائے جو ان باتوں کے ثبوت یا انکار کے پہلوؤں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لیے کافی ہو۔

ان عداوتوں سے ان کے متعلق کہا جاتا ہو کہ وہ عدنانیوں اور قحطانیوں کے درمیان پائی جاتی تھیں بہت سے شعرا کی زبانیں — جیسا کہ ظاہر ہو — بہت سے اشعار کے لیے کھلوائی تھیں جن کے چند نمونے متفرق طور پر ادب کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔ ہماری آرزو تھی کہ کاش یہ نمونے ادبی اور تاریخی تنقید کے سامنے ٹھیر جاتے۔ اگر یہ ٹھیر جاتے تو ہمیں ادبی زبان کا مسئلہ معرضِ بحث میں آجاتا اور ہمیں مجبور کرتا کہ ہم اس کا حل تلاش کریں مگر ان نمونوں کو سرسری طور پر پڑھ لینا ہی اس یقین کرنے کے لیے کافی ہو کہ یہ کلام زمانۂ جاہلیت کا نہیں ہو۔ یہ اسلامی شاعری ہو جو مصری یمنی تعصب کی پیداوار ہو۔

اس جگہ آپ قومی اور نسلی تعصبات کی ہمت افزائی اور ان کی تائید کے لیے داستان گویوں نے طرح طرح سے جو ایجادیں کی ہیں ان میں سے بعض حیرت انگیز چیزوں سے واقف ہو جائیں گے آپ کس وقت اس شاعری کو پڑھیں گے جو "کلاب ثانی" کے جنگ میں کہی گئی ہو تو آپ کو تعجب ہوگا۔ آپ دیکھیں گے کہ بعض یمنی

شعرا مضر کی تعریف کر رہے ہیں اور ان کا نام روشن کر رہے ہیں، اس لیے کہ اس جنگ میں ایک مضری قبیلے تمیم کو یمنی قبائل پر جن میں حمیری اور کہلانی قبیلے تھے، فتح حاصل ہوئی تھی اور، جیسا کہ داستاں گو بیان کرتے ہیں۔ یمنی انبوہ نے ایسی شکستِ فاش اٹھائی تھی کہ ان کے بڑے بڑے سردار قید ہوگئے تھے۔ اور ان کا لیڈر عبد یغوث گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا تھا۔ اس نے اپنے مرنے سے پہلے خود ہی اپنا مرثیہ کہا تھا۔ شکست خوردہ جماعت کے شعرا کی زبانیں شکست کی توجیہ میں کھل گئی تھیں۔ ان شعرا نے اس توجیہ میں ایک طریقہ یہ بھی پیدا کر لیا تھا کہ تمیم کی تعریف و توصیف کرو اور ان میں جو شجاعت، جواں مردی اور جرات پائی جاتی تھی اس کی تفصیل بیان کرو لیکن جب یہ اشعار آپ پڑھ رہے ہوں گے تو آپ کو کوئی شک نہیں ہو سکتا اس بارے میں کہ یمن کے شعرائے جاہلیت نے یہ اشعار نہیں کہے ہیں بلکہ یہ اشعار تمیم کے داستاں گو اور تمیمی عصبیت کو پھیلانے والوں نے گڑھ لیے ہیں جن سے ان کا مقصد یہ تھا کہ خود یمنیوں کے منھ سے مضریین کی عام طور پر اور تمیم کی خاص طور پر افضلیت کا اعلان کرایا جائے۔ اس قسم کے کچھ اشعار آپ کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں جو نہ کسی تشریح کے محتاج ہیں اور نہ صوری اور معنوی اعتبار سے انھیں کسی تفسیر کی ضرورت ہے۔ سب سے پہلے اس قصیدے کو دیکھیے جو عبد یغوث کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور اسے پڑھیے مجھے یقین ہے کہ میری طرح آپ کو بھی وہ دو مشہور قصیدے یاد آجائیں گے جن میں ایک مالک بن الریب التمیمی کا ہے جس کے ذریعے

وہ آپ اپنا مرثیہ کہہ رہا ہے، جب کہ ایام معاویہ میں اسے سانپ نے ڈس لیا تھا اور اسے اپنی موت قریب نظر آرہی تھی اور دوسرا وہ مشہور لامیہ قصیدہ ہے جو امرؤالقیس کی طرف منسوب ہے جس کا عنقریب ذکر کروں گا۔ جس کا مطلع ہے الا انعم صباحاً الخ۔

| | |
|---|---|
| الا لا تلوماني كفى اللوم ما بيا<br>فما لكما في اللوم نفع و لا ليا | اے میرے ملامت کرنے والو! ملامت نہ کرو، میں خود اپنے حال میں مبتلا ہوں تو اس ملامت میں نہ تمھارا نفع ہے نہ میرا نفع ہے |
| الم تعلما ان الملامة نفعها<br>قليل وما لومي اخي من شماليا | کیا تمھیں نہیں معلوم کہ ملامت سے فائدہ بہت کم ہوتا ہے اور میرا تو شعار نہیں ہے کہ میں اپنے کسی بھائی کو ملامت کروں |
| فيا راكباً اما عرضت فبلغن<br>نداماي من نجران ان لا تلاقيا | اے سوار! اگر وہاں جانا تو میرے دوستوں کو جو نجران کے ہیں پیغام پہنچا دینا کہ اب ملاقات ہونے والی نہیں ہے۔ |
| ابا كرب و الايهمين كليهما<br>و قيساً باعلى حضرموت اليمانيا | ابوکرب اور ایہمین دونوں کو اور حضرموت کے دورترین حصوں میں قیس یمانی کو |
| جزى الله قومي بالكلاب ملامة<br>صريحهم والآخرين المواليا | خدا میرے قبیلے کلاب کو ملامت کی جزا دے جو ان میں خاندانی لوگ ہیں ان کو بھی اور جو غلام زادے ہیں ان کو بھی۔ |
| ولو شئت نجتني من الخيل نهدة<br>ترى خلفها الحو الجياد تواليا | اگر میں چاہتا تو مجھے چھٹکارا دے دیتے اونچے اونچے گھوڑے جن کے پیچھے مسلسل گھوڑوں کی صف نظر آتی ہے۔ |

ولکننی احمی ذمار ابیکم
وکان الرماح یختطفن المحامیا

لیکن میں تمہارے باپ دادا کی ذمے داریوں کی۔ حفاظت کرتا ہوں۔ ایسے ہولناک موقع پر جب نیزے محافظ جماعت کی جانیں کھینچ رہے ہوں۔

وتضحک منی شیخۃ عبشمیۃ
کأن لم تری قبلی اسیراً یمانیا

اور عبشم قبیلے کی بڑھیا مجھ پر ہنستی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مجھ سے پہلے اُس نے کسی یمنی کو قید ہوتے نہیں دیکھا ہے۔

وقد علمت عرسی ملیکۃ اننی
انا اللیث معدواً علیہ وعادیا

اور میری زوجہ ملیکہ جانتی ہے کہ میں شیر ہوں۔ ہر حال میں، خواہ دوسرا مجھ پر حملہ کرے اور خواہ میں حملہ آور ہوں۔

اقول وقد شدوا لسانی بنسعۃ
امعشر تیم اطلقوا الی لسانیا

میں کہتا ہوں اس وقت جب میری زبان کو تسمے سے باندھ دیا جائے۔ اے جماعتِ تیم! میری زبان کو آزاد کر دو۔

امعشر تیم قد ملکتم فاسجحوا
فان اخاکم لم یکن من بوائیا

اے جماعتِ تیم! تم اب قابو پا گئے ہو تو نرمی سے کام لو۔ اس لیے کہ تمہارا بھائی میرے برابر والا نہ تھا۔

فان تقتلونی تقتلوا بی سیداً
وان تطلقونی تحربونی بمالیا

اگر تم مجھے قتل کروگے تو میرے ساتھ ایک بڑا سردار قتل ہوگا اور اگر مجھے چھوڑ دوگے تو میرا مالی نقصان ہوگا۔

احقاً عباد اللہ ان لست سامعاً
نشید الرعاء المعزبین المتالیا

کیا یہ سچ ہے اے بندگانِ خدا! کہ کبھی میں نے گیت گانے والے مطربوں کے گیت سنے ہی نہیں ہیں۔

وقد کنت نحار الجزور ومعمل الـ
ـمطی وامضی حیث لا حی ماضیا

حال آں کہ ہمیشہ میں رہا ہوں (مہمانوں کے لیے) اونٹوں کا نحر کرنے والا اور سواریوں کو کام میں

لانے والا، اور میں جاتا رہا ہوں ایسے خطرناک راستوں میں جہاں کوئی ذی حیات جانے کا ارادہ نہیں کرتا۔

وانحر للشرب الکرام مطیتی
واصدع بین القینتین ردائیا

اور معزز شرابیوں کے واسطے اپنا ناقہ نحر کر دیتا تھا اور دو گانے والیوں کے درمیان اپنے کاندھے کی چادر کو پھاڑ کر تقسیم کر دیتا تھا۔

وعادیۃ سوم الجراد وزعتھا
بکفی وقد انحوا الی العوالیا

اور بہت ایسے ایسے تیز و تند ٹڈی دل لشکر ہیں جن کو میں نے صرف اپنے ہاتھ کے اشارے سے روک دیا جب کہ انھوں نے میری طرف نیزوں کا رخ کر دیا تھا۔

کأنی لم ارکب جوادا ولم اقل
لخیلی کری نفسی عن رجالیا

اب یہ عالم ہے کہ گویا میں کبھی گھوڑے پر سوار ہی نہیں ہوا اور کبھی میں نے اپنے لشکر کو حملے کا حکم ہی نہیں دیا یہ کہہ کر کہ میرے آدمیوں سے دشمن کو دور کرو۔

ولم اسبأ الزق الروی ولم اقل
لایسار صدق اعظموا ضوء ناریا

اور گویا میں نے کبھی شراب پی ہی نہیں ہے اور کبھی مہمانوں کے لیے مہمان خانے کی آگ کو تیز بھڑکانے کا حکم ہی نہیں دیا

اور اس قصیدے کو ملاحظہ فرمائیے جو براء بن قیس الکندی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اس کے بعد مجھے بتائیے کہ کیا آپ کے خیال میں ممکن ہے کہ کوئی تمیمی اس تعریف سے بہتر اپنے قبیلے کی تعریف کر سکتا ہو جیسی اس نے رکب اٹھائے ہوئے کندی نے کی ہے؟ بلکہ کیا آپ سوچ سکتے ہیں کہ کوئی

مضری اس سے زیادہ سخت طریقے سے یمنیوں کی مذمت کرسکتا ہے جیساکہ اس یمنی شاعر نے خود یمنیوں کی مذمت کی ہے ؎

| | |
|---|---|
| قتلتنا تمیم یوماً جدیداً | قبیلۂ تمیم نے ہمارا قتلِ عام کیا ایک تازہ جنگ |
| قتل عاد وذاك یوم الكلاب | میں مثل قبیلۂ عاد کے قتلِ عام کے، اور وہ جنگ کلاب والی جنگ ہے۔ |
| یوم جئنا یسوقنا الحین سوقاً | وہ دن جب ہمیں موت کھینچ کر لائی تھی۔ |
| نحو قوم كأنهم أسد غاب | ایک ایسے گروہ کی طرف جو شیرانِ بیشہ کے ایسے بہادر ہیں۔ |
| سرت في الأزد والمذاحج طراً | میں نے سیاحت کی ہے ازد میں اور مذحج کی تمام شاخوں |
| وبكيل وحاشد الأنياب | میں۔ اور قبیلۂ بکیل میں اور بڑے جنگجو بہادروں کے قبیلے میں۔ |
| وبني كندة الملوك ولخم | اور بنی کندہ کے اندر جو بادشاہ ہیں اور لخم |
| وجذام وحمير الأرباب | اور جذام اور حمیر کے اندر جو سردار ہیں |
| ومراد وخثعم وزبيد | اور مراد اور خثعم اور زبید |
| وبني الحارث الطوال الرغاب | اور بنی حارث میں جو بڑے قدآور اور بااقتدار لوگ ہیں |
| وحشدنا الصميم نرجو نهاباً | اور جمع کیا ہم نے قبیلۂ صمیم کو کہ ہمیں امید تھی |
| فلقينا البوار دون النهاب | اموالِ غنیمت کی۔ مگر نتیجے میں اموالِ غنیمت تو نہ ملے، تباہی اور بربادی نصیب ہوئی۔ |
| لقيتنا أسود سعد وسعد | قبیلۂ سعد کے شیروں سے ہماری مڈبھیڑ ہوئی، |
| خلقت في الحروب سوط عذاب | اور قبیلۂ سعد وہ ہے جو پیدا ہی ہوا ہے لڑائیوں میں عذاب کا تازیانہ بن کر۔ |

| | |
|---|---|
| تركوني مسهداً في وثاق | انھوں نے مجھے زنجیروں میں قید کرکے راتوں |
| ارقب النجم ما اسيغ شرابي | کی نیند اُڑادی ہیں تارے گنتا رہتا ہوں اور کھانا پینا ناگوار ہوگیا ہے۔ |
| خائفاً للردى ولولا دفاعي | موت کے ڈر میں مبتلا، اور اگر میں کئی سو بڑے بڑے |
| بمئين عن مهجتي كالهضاب | اونچے قد آور اونٹوں کے ساتھ اس مصیبت کو ہٹاتا نہ |
| لسقيت الردى وكنت كقومي | تو مجھے موت کا ساغر پینا پڑتا اور میں مثل اپنے |
| في ضريح منيباً في التراب | دوسرے قوم والوں کے زمین میں دفن ہوجاتا۔ |
| تذرف الدمع بالعويل نسائي | میرے خاندان کی عورتیں مجھ پر نالہ وشیون کے ساتھ |
| كنساء بكت قتيل الرباب | روتی ہوتیں۔ مثل ان عورتوں کے جو مقامِ رباب کے مقتولوں پر روئی تھیں۔ |
| فلعيني على الاولى فارقوني | تو ان لوگوں پر جو مجھ سے جدا ہوکر چلے گئے میری |
| درر من دموعها بانسكاب | آنکھیں آنسوؤں کے موتی برابر برساتی ہیں |
| كيف ابغي الحياة بعد رجال | کس طرح میں زندگی کی خواہش کروں بعد ان مردانِ |
| قتلوا كالأسود قتل الكلاب | میدانِ وغا کے جو مثل شیروں کے تھے مگر کتوں کی موت مارے گئے؟ |
| منهم الحارثي عبد يغوث | ان میں سے ایک عبد یغوث حارثی تھا |
| ويزيد الفتيان وابن شهاب | اور جوان مردوں کا جوان مرد یزید اور ابنِ شہاب |
| في مئين نعدها ومئين | اور ایسے ہی سینکڑوں جو ہمارے شمار میں ہیں اور |
| بعد ألف منا بقوم غضاب | ہزاروں سے کئی سو زیادہ تھے جن کا پالا پڑا تھا اس غضب ناک جماعت کے ساتھ۔ |
| برجال من العرانين شم | ان مردوں کے ساتھ جو سرداروں میں سے اونچی ناک والے |
| اسد حرب ممحوضة الانساب | میدانِ جنگ کے شیر کھرے اصل اور خاندان والے۔ |

اور یہ قصیدہ جو وعلۃ بن عبداللہ الجرمی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے براء بن قیس الکندی کے قصیدے سے بھی زیادہ تمیم کی ثنا و صفت اور یمنیوں کی مذمت پر دلالت کرنے والا ہے، اور دونوں قصیدوں میں ضعفِ الفاظ وعیوبِ لفظی اور سوءِ نظم مشترکہ طور پر اس حد تک پایا جاتا ہے کہ تصنع کو آپ چھوکر محسوس کرسکتے ہیں جس طرح پر بعض علمی نظموں میں آپ کو تصنع اور تکلف محسوس ہوجاتا ہے۔ خصوصاً اُس موقع پر جب کہ یہ دونوں شاعر قبائل اور اشخاص کے ناموں کو نظم کرنے پر آتے ہیں۔ وعلہ کہتا ہے ؎

| | |
|---|---|
| عذلتني نهد فقلت لنهد<br>حين جاشت على الكلاب خاها | قبیلۂ نہد نے مجھے ملامت کی تو میں نے قبیلۂ نہد سے کہا:۔ اس وقت جب کہ اُس نے کلاب کے خلاف اپنے بھائی بندوں کو جوش دلایا۔ |
| يوم كنا لديهم طير ماء<br>وتميم صقورها وبزاها | اس دن جب کہ ہم ان کے نزدیک پانی کے پرند تھے اور قبیلۂ تمیم جنگ کے شکرے اور باز تھے |
| لا تلومي اخا الفرار فسعد<br>يا لنهد يخافها من يراها | نہ ملامت کرو بھاگ کھڑے ہونے پر! اے قبیلۂ نہد! کیوں کہ قبیلۂ سعد ایسا قبیلہ ہے جو اس کو دیکھتا ہے خوف زدہ ہوجاتا ہے |
| انما همها الطعان اذا ما<br>كره الطعن والضرب سواها | ان کا نصب العین اس وقت نیزہ بازی رہتا ہے جب کہ ان کے سوا دوسرے لوگ نیزہ بازی اور شمشیر زنی سے کراہت کرتے ہیں۔ |
| تركوا اهل مذحج مشاعا<br>مثل طسم وحمير وصداها | انھوں نے قبیلۂ مذحج کو ایک خوابِ پریشان بنادیا جیسے کہ طسم اور حمیر اور صدا تباہ و برباد ہوگئے |

یاالقحطان وادعو احيّ سعد
وابتغو اسلمها و فضل ندا ها

شاباش ہو قحطان کو کہ انھوں نے دعوت دی
قبیلۂ سعد کو اور ان کے ساتھ صلح پسندی سے
کام لیا اور ان کی عطا و بخشش کے طلب گار ہوئے۔

ان سعد السعو د أسد غیاض
باسل بأسها شدید قواها

یقیناً قبیلۂ سعد کے لوگ شیرانِ بیشہ ہیں
جن کی بہادری سخت اور جن کی طاقتیں زبردست ہیں

فضحت بالکلاب حار بن کعب
وبنو کندة الملوك اباها

انھوں نے کلاب کے مقابلے میں حارث بن کعب
کو رسوا کر دیا اور بادشاہانِ کندہ نے اپنے آباد
اجداد کو رسوا کر دیا۔

اسلمو اللمنو ن عبد بن یغوث
وبعض الکبول حو لا یراها

انھوں نے موت کے سپرد کر دیا عبد یغوث کو
اور قید کی سختی میں سال بھر کے لیے اُسے چھوڑ دیا

بعد ألف سقو المنیة صر فاً
فاصابت فی ذاك سعد مناها

بعد اس کے کہ ایک ہزار آدمیوں نے خالص
موت کا ساغر پی لیا اور اس طرح سعد نے
اپنی آرزوؤں کو پورا کیا۔

لیت نهد او جرمها و مراداً
والمذ احیج ذو اناة نهاها

کاش کہ قبیلۂ نہد اور جرم اور مراد اور
مذحج کی تمام شاخوں کو کسی دور اندیش آدمی
نے منع کر دیا ہوتا۔

عن تمیم فلم تکن فقع قاع
تبتدرها دیابها و مناها

قبیلۂ تمیم کے مقابلے سے تو اس طرح بربلاد
نہ ہوتے۔ اور دوسرے لوگوں کو اپنے مقصدوں
کو پورا کرنے میں پیش قدمی کا موقع نہ ملتا۔

اور مذکورۂ بالا کلام سے کیا بلحاظِ الفاظ، معانی اور اسلوب کے اور کیا
بلحاظ صحت سے قریب تر ہونے کے، وہ کلام کسی طرح بہتر نہیں ہے

جو اُن شعرا کی طرف منسوب کیا جاتا ہو جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہو کہ انھوں نے کلاب اوّل کی لڑائی کے بارے میں اور اس لڑائی میں جو کچھ وقوع پذیر ہوا یعنی ربیعہ کے مقابلے میں تمیم کا اپنے بادشاہ شرحبیل بن الحارث الکندی کو چھوڑ بھاگنے کے سلسلے میں اشعار کہے ہیں۔ گمان غالب یہ ہو کہ یہ یمنی یا ربیعی تعصبات ہیں جنھوں نے شعرا سے مضر کی مذمت میں ایک طرف اور یمنیوں کی تعریف و توصیف میں دوسری طرف اشعار کہلوائے ہیں۔ اس قسم کی شاعری کی مثال میں ہم وہ کلام پیش کرتے ہیں جو معدی کرب بن الحارث کی طرف منسوب کیا جاتا ہو جس میں اپنے بھائی شرحبیل کا اس نے مرثیہ کہا ہو ؎

ان جنبی عن الفراش لناب — میرا پہلو بستر سے لگتا نہیں ہو۔

کتجا فی الاسر فوق الظراب — جیسے زخمی پشت والا پہلو والا اونٹ زمین پہ نہیں بیٹھ سکتا۔

من حدیث نمی الی فلا ترقأ
عبنی ولا اسیغ شرابی — (یہ میرا کروٹیں بدلنا اور بیدار رہنا) اس تذکرے کی وجہ سے ہی جو مجھ تک پہنچا ہو تو نہ میرے آنسو رکتے ہیں اور نہ مجھے کھانا پینا گوارا ہوتا ہو۔

مرۃ کالذعاف اکتمھا الناس
علی حر ملۃ کالشھاب — ایسا تلخ تذکرہ ہی مثل زہر کے، جسے میں لوگوں سے چھپانا چاہتا ہوں باوجود دل کی سوزش کے جو مثل ٹوٹتے ہوئے تارے کے شعلہ ریز ہی

من شرحبیل اذ تعاورہ الارماح
فی حال لذۃ و شباب — شرحبیل کے متعلق، جب کہ نیزے اس پر ٹوٹے پڑ رہے تھے۔ عیش و جوانی کے عالم میں،

یا ابن امی ولو شھدتک اذ تدعو — ای میرے ماں جائے! اگر میں ایسے موقع پر

| | |
|---|---|
| تمیما و انت غیر مجاب | موجود ہوتا جب کہ تو قبیلہ تمیم کو پکار رہا تھا اور تجھے کوئی جواب دینے والا نہیں تھا۔ |
| لترکت الحسام تجری ظباہ | تو بھی اپنی تلوار کو دشمنوں کے خون سے تر کرتا۔ |
| من دماء الاعداء یوم الکلاب | کلاب کی لڑائی کے دن |
| ثم طاعنت من ورائک حتی | پھر تیرا سینہ سپر ہوکر نیزہ بازی کرتا |
| تبلغ الرحب او تبز ثیابی | یہاں تک کہ تو کھلی ہوئی فضا میں پہنچ جاتا یا میرے کپڑے لوٹ لیے جاتے (قتل ہو جاتا) |
| یوم ثارت بنو تمیم وولت | اس دن جب کہ بنی تمیم جوش میں آئے اور ان |
| خیلھم یتقین بالاذناب | کے گھوڑوں نے پشت پھرائی اس طرح کہ وہ اپنی دُموں کو سپر بنائے ہوئے تھے۔ |
| ویحکم یا بنی اسید انی | وائے ہو تم پر اے بنی اسید! کہاں گیا |
| ویحکم ربکم ورب الارباب | وائے ہو تم پر، تمہارا پروردگار اور مالکوں کا مالک؟ |
| این معطیکم الجزیل وحابیکم | کہاں گیا وہ جو تمہیں نعمتیں عطا کرنے والا تھا |
| علی الفقر بالمئین اللباب | اور فقیری کے عالم میں تم کو سینکڑوں کی دولت دینے والا تھا۔ |
| فارس یضرب الکتیبۃ بالسیف | وہ شہسوار جو پوری فوج میں شمشیر زنی کرتا تھا |
| علی نحرہ کنضح الملاب | اپنی تلوار سے۔ اور اس کے سینے پر خون بہتا ہوتا تھا۔ |
| فارس یضرب الکماۃ جری | وہ شہسوار جو بہادروں کو تلواریں مارتا تھا اور |
| تحتہ قارح کلون الغراب | بڑا بہادر تھا اور اس کے زیر ران ایک کوے کے رنگ کا (مشکی) گھوڑا تھا۔ |

اس شاعری کے ساتھ آپ بلا تکلف و تردد اس تمام شاعری کو

مِلا سکتے ہیں جو کلاب اوّل و ثانی اور ان دوسری لڑائیوں کے سلسلے میں
جو اسلام سے پہلے یمنیوں اور مضریوں کے درمیان پیش آچکی ہیں خود
شعرائے مضر کی طرف منسوب ہی کیوں کہ یہ تمام شاعری داستان گویوں
کی گڑھی ہوئی اور ساختہ پرداختہ ہی جس سے کبھی تو ان کا مقصد صرف
لطفِ کلام ہوا کرتا تھا کبھی قصّوں کی آرایش اور تکمیل اور کبھی اپنے
پیغام کی اشاعت اور نسلی و قومی تعصّب کی ترویج۔

اس کتاب میں آگے چل کر آپ دیکھیں گے کہ ہم ان اشعار میں
جو ربیعی اور مضری قبائل کی باہمی خانہ جنگیوں اور لڑائیوں کے متعلق ہیں۔
بہتوں کے مقابلے میں بعینہٖ یہی مقام اور یہی حیثیت اختیار کریں گے۔
لیکن یمنیوں اور ربیعیوں میں ایک طرف اور مضریوں میں دوسری طرف،
عظیم الشان فرق ہی۔ کیوں کہ وہ شاعری جو یمنیوں اور ربیعیوں کی طرف
منسوب ہی اس کا بیش تر حصّہ ——— جیساکہ آپ ملاحظہ کرچکے ہیں اور
آیندہ ملاحظہ فرمائیں گے ——— انھی خانہ جنگیوں اور لڑائیوں سے، یا
چٹکلوں، لطیفوں اور پہیلیوں سے متعلق ہی، شاذ ہی ان دونوں قبیلوں
میں آپ کوئی ایک بھی شاعر ایسا پائیں گے جس نے محض شاعری کو نصب العین
بنایا ہو اور جس کی شاعری کسی قسم کے مفاخر و مثالب کے استحکام کا ذریعہ
نہ ہو جو اس کے قبیلے کی طرف منسوب کیے جاتے تھے۔ درآں حالے کہ
مضریین کے یہاں صورتِ حال اس کے برعکس ہی۔ ان کی شاعری میں بھی
ایسی چیزیں ہیں جو بلاشبہ مصنوعی اور گڑھی ہوئی ہیں ربیعی شاعری کی طرح،
ان کے یہاں بھی ایسی شاعری پائی جاتی ہی جو داستانوں، خانہ جنگیوں اور
قومی و نسلی عصبیتوں سے وابستہ ہی لیکن ان کے یہاں اس کے علاوہ

بھی شاعری موجود ہی جو نہ داستانوں سے وابستہ ہی اور نہ عصبیتوں سے،
یہ ان شعرا کی شاعری ہی جنھوں نے شاعری کو اپنا ہنر اور پیشہ بناکر
اس کے لیے اپنی زندگیاں وقف کردی تھیں۔ مزید برآں اگر غور کیا جائے
تو ایک اور حیثیت سے بھی یمنیوں، مُضریوں اور ربیعیوں کے درمیان
صورتِ حال مختلف ہی، اس قسم کے شعرا کے بارے میں جنھوں نے شاعری
کو محض شاعری سمجھ کر اختیار کیا تھا، یمن کا حصہ بہت کم بلکہ یوں کہیے کہ
تقریباً کچھ نہیں ہی، اس لیے کہ زمانۂ جاہلیت میں ان کا کوئی اس قسم
کا شاعر امرء القیس کے علاوہ نہیں ہی اور امرء القیس کے بارے میں
ہماری راے عن قریب آپ پر واضح ہوجائے گی۔ اور زمانۂ اسلام میں بھی
کوئی بڑا شاعر ان کے یہاں نہیں ملتا ہی۔ جو یمنی شعرا زمانۂ اسلام میں تھے
وہ یا تو گڑھے ہوئے اور ڈھالے ہوتے تھے جن کا کوئی صحیح تاریخی
وجود نہیں ہی جیسا کہ وضاح الیمن یا بہت معمولی حیثیت کے تھے جن کا
درجہ بہت پست ہی، یہاں زمانۂ اسلام سے ہماری مراد صدرِ اسلام اور
اموی دور سے ہی۔ رہ گیا عباسی دور تو اس زمانے میں شاعری، شمال
اور جنوب کے عربوں بلکہ غلاموں تک میں عام ہوچکی تھی، اس لیے
دونوں طائی شاعر یا سید الحمیری کو سرمایۂ افتخار سمجھنا مناسب بات نہیں
ہی۔ یہ شعرا، ابو نواس، ابن الرومی اور متنبی کی طرح تھے جن کا عربیت
سے کوئی تعلق نہیں تھا بلکہ ان کی شاعری اکتساب اور صنعت گری کی
پیداوار تھی، اور انھوں نے ایسی زبانوں میں شعر کہے جو ان کی فطری زبان
سے مختلف تھی یا یوں کہیے کہ اس زبان میں انھوں نے شاعری کی جو مذہب
اور سیاست کے اثر سے ادبی زبان بن گئی تھی۔ غرض یمن کے پاس زمانۂ

ما من اخوۃ تبنی قصور الشام والرّم — اس بات کی کہ وہ برادران جنھوں نے شام اور روم
ازکی من بنی ربطۃ او اوزن فی الحلم — میں محل بنائے ہیں زیادہ پاکیزہ اور زیادہ عقل مند نہیں
ہیں ربطہ کی اولاد سے (یعنی ہشام، ابو عبد مناف
اور ذو الرمحین سے)

پھر میں اس کے پاس آیا اور کہا :-

"یہ اشعار ہیں جو میرے باپ نے کہے تھے۔"

اس نے کہا : " نہیں۔ یہ کہو کہ ابن الزبعری نے یہ اشعار کہے تھے۔"

بس اس وقت سے آج تک تمام کتابوں میں یہ اشعار ابن الزبعری کی طرف منسوب ہیں ـــــ دیکھیے، عبد الرحمان بن حارث بن ہشام نے کس طرح اپنے دوست سے جھوٹ بلوانا اور اشعار کو حسانؓ بن ثابت کی طرف منسوب کرانا چاہا۔ صرف منسوب کرنے ہی پر اکتفا نہیں کی بلکہ ساتھ ساتھ یہ بھی قید لگا دی کہ اس کا دوست یہ کہتا پھرے کہ اس نے پیغمبر اسلام کے حضور، حسانؓ بن ثابت کو یہ اشعار پڑھتے سنا بھی ہو۔ اور ان تمام باتوں کی قیمت چار ہزار درہم تھے لیکن ہمارے دوست نے پیغمبر اسلام پر جھوٹ تراشنا گوارا نہیں کیا اور عائشہؓ پر یہ بہتان باندھنا مباح سمجھا، اور عبد الرحمان بغیر رسولِ خدا پر جھوٹ ترشوائے مانتا نہیں تھا، دونوں میں لڑائی ہو گئی لیکن دونوں کا ایک دوسرے کے بغیر کام نہیں بن رہا تھا۔ ایک کو اچھے شاعر کے اشعار کی ضرورت تھی اور دوسرے کو رقم درکار تھی یہاں تک کہ دونوں آخر کار اس پر راضی ہو گئے کہ اشعار عبد الرحمان بن الزبعری کی طرف، جو ایک قریشی شاعر تھا، منسوب کر دیے جائیں ـــــ اور اس قسم کی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔

اشعار کو دوسروں کی طرف منسوب کرنے میں مذہبی جذبات کا ایک رخ اور ہے ـــــ وہ رخ جس کو داستان گو مجبوراً اختیار کرتے ہیں جب کہ ان پرانی برباد شدہ قوموں ـــــ عاد، ثمود اور اسی قسم کی دوسری قوموں ـــــ کے متعلق جن کا ذکر قرآن میں آیا ہے تفصیلات بیان کرتے ہیں تو بیان کرنے والے، ان کی طرف اشعار بھی منسوب کرتے چلے جاتے ہیں اس سلسلے میں ہمیں کچھ کہنے سننے کی ضرورت نہیں ہے۔ ابن سلام نے طبقات الشعرا میں تحقیق، تنقید اور تحلیل کے بعد ان اشعار اور اسی قسم کے ان اشعار کے متعلق جو قوم تبّع اور حمیر کی طرف منسوب ہیں یہ کہہ دیا ہے کہ وہ گڑھے ہوئے اور موضوع ہیں۔ ابن اسحاق اور اس کے ایسے دوسرے داستان گویوں نے انھیں گڑھا ہے۔ ابن اسحاق اور اس کے ساتھی تو عاد و ثمود، تبّع و حمیر کی طرف ہی انتساب پر اکتفا نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ تو آدم کی طرف تک اشعار منسوب کر دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ہابیل کو اس کے بھائی قابیل نے مار ڈالا تو آدم نے ہابیل کا مرثیہ کہا تھا ـــــ ہم سمجھتے ہیں اس قسم کے خرافات کے مزید تذکرے سے طول الحت اور آزردگی کے علاوہ اور کچھ نہ حاصل ہوگا۔

ایک پہلو اور ہے مذہب کے اثر سے اشعار گڑھنے اور دوسروں کی طرف منسوب کرنے کا، اور وہ یہ ہے کہ عرب اور مفتوح قوموں کے درمیان رشتوں کے استوار ہو جانے کے بعد جب عربوں میں علمی زندگی کا ظہور ہوا تو انھوں نے یا غلام قوموں نے یا انھوں نے بھی اور انھوں نے بھی قرآن کی لغوی تشریح کے ساتھ تعلیم حاصل کرنا چاہی۔ اور قرآنی الفاظ و معانی کی صحت کے ثبوت جمع کرنا چاہے۔ کسی خاص غرض کے ماتحت انھیں اس بات کے ثابت کرنے کی ضرورت لاحق ہوئی کہ قرآن عربی زبان کی کتاب ہے اور اس

کے الفاظ عرب کی بول چال کے مطابق ہیں، تو قرآن کے ایک ایک لفظ کے لیے عربی اشعار سے وہ یہ سند ڈھونڈنے پر بُری طرح آمادہ ہو گئے کہ قرآن کا فلاں لفظ عربی زبان کا ہے اور اس کی عربیت میں کسی قسم کا شبہہ نہیں کیا جا سکتا۔

آپ بغیر کسی زحمت کے اس بارے میں میری موافقت کریں گے۔

جیسا کہ پہلے باب میں میں کہہ چکا ہوں ـــــــ کہ ایسے تمام اشعار کو جنھیں رواۃ و مفسرین نے الفاظِ قرآن اور معانیٔ قرآن کے لیے بہ طورِ سند روایت کیا ہے، تسلیم کرنا اور ان پر اطمینان کا اظہار کرنا بہت دشوار ہے۔ ہماری رائے اس بارے میں اور عبداللہؓ بن عباس و نافع بن الازرق کے قصّے کے متعلق آپ جان چکے ہیں اب ہمیں اس کے دہرانے کی ضرورت نہیں صرف ایک بات کا ہم اعادہ کرنا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ اگر کوئی ایسی عربی عبارت پائی جاتی ہے جس کے الفاظ اور جس کی زبان کسی قسم کے شک و شبہے کے متحمل نہ ہونے کی وجہ سے عربی زبان کے لیے قابلِ وثوق ماخذ کا کام دے سکتی ہے تو وہ صرف قرآن ہے ـــــــ قرآن کی عبارتوں سے اور اس کے الفاظ سے ان اشعار کی صحت پر سند لانا چاہیے جنھیں سب جاہلیت کے اشعار کہتے ہیں بہ جائے اس کے کہ ان جاہلی اشعار سے قرآن کی عربیت پر سند لائی جائے۔

میری سمجھ ہی میں نہیں آتا کہ ایک ایسے عالم کے دل میں جو قرآن کی عربیت، اس کے الفاظ، ترتیب اور اسلوب کی ویسی ہی واقفیت کی کوشش کرتا ہے جس طرح عہدِ رسالت میں عرب ان چیزوں کو جانتے تھے۔ اس قرآن کے الفاظ و معانی کی صحت اور اسلوب و ترتیب کے بارے میں کوئی شک کیسے پیدا ہو سکتا ہے! دراصل وہاں ایک دوسرا ہی سوال تھا اور وہ یہ کہ علما

اور خصوصیت کے ساتھ غلام قوموں کے اصحاب تاویل اکثر موقعوں پر قران کے سمجھنے اور اس کی عبارتوں کی تاویل پر متفق الرائے نہیں ہو سکے تو ان کے درمیان تاویل اور تفسیر میں اختلافات پیدا ہو گئے، اور انھی اختلافات سے فقہا اور اصحاب تشریع کے درمیان دوسرے جھگڑے اُٹھ کھڑے ہوئے۔

اس جگہ مذہب کے زیر اثر انتساب اشعار کی ایک نئی قسم نمایاں ہوتی ہے۔ علما کے درمیان یہ جو اختلافات ہوتے تھے ان کا اچھا خاصہ اثر ایک عالم کے مرتبے، اس کی شہرت، عوام میں اس کی مقبولیت اور اس کے علم پر خلفا و امرا کے اعتماد کے سلسلے میں ہوتا تھا۔ یہیں سے ان علما میں یہ شوق پیدا ہوا کہ وہ اپنے اختلاف میں ہمیشہ فاتحانہ روپ میں ظاہر ہوں اور جو کچھ رائے وہ رکھتے ہیں اس میں اپنے کو حق اور صواب سے قریب تر ظاہر کریں۔ ان کی یہ خواہش ایسے اشعار سے سند لانے کے علاوہ جو قبل نزول قران عربوں نے کہے ہوں اور کسی چیز سے اچھی طرح پوری ہو سکتی تھی؟ اس قسم کی سندیں تلاش کرنے میں ان کی جاں فشانیاں اور محنتیں انتہا تک پہنچ گئیں بات بات پر جاہلیین کے اشعار سے انھوں نے سندیں پیش کرنا شروع کر دیں۔ ادب، لغت، تفسیر اور مضامین کی کتابیں پڑھنے کا نتیجہ یہ ہونے لگا کہ یہ کتابیں جاہلی شاعری کی بالکل عجیب تصویر کا اور اس تصویر کا ایک گہرا نقش آپ کے دل پر ایسا چھوڑنے لگیں کہ آپ کو یہ خیال ہونے لگا کہ ان علما میں سے ہر ایک کو، عام اس سے کہ وہ فروعات علمی کی متعدد مختلف اور متضاد فروع میں سے کسی فرع سے بحث کیوں نہ کر رہا ہو، کوئی مشکل نہیں پیش آ سکتی، جب اُسے ضرورت ہو وہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور اسلام سے قبل کے عربی کلام کے حصول میں کام یاب ہو جائے۔ گویا اسلام

سے قبل کی عربی شاعری ہر چیز پر حاوی اور ہر بات کی حامل ہو۔ ایک طرف تو یہ، اور دوسری طرف یہی لوگ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ یہی جاہلی شعرا جنھوں نے سب کچھ کہہ ڈالا ہو جاہل، بدمزاج اور اُجڈ تھے۔ دیکھتے ہیں آپ ان جاہل اور اُجڈ شاعروں کو، جن کی جہالت اور اجڈپن سے ان امور پر سند لائی جاتی ہو جو عبّاسی تمدّن کے عروجی نقطے تھے یعنی علمی باریکیاں اور فنی موشگافیاں؟ معتزلہ اپنا مذہب جاہلیین عرب کے اشعار سے ثابت کرتے ہیں ایک طرف اور دوسری طرف غیر معتزلہ ہیں جو اہلِ قلم حضرات معتزلہ کے عقائد و ان کی آرا کی تردید کرتے ہیں وہ بھی جاہلیینِ عرب کے اشعار کا سہارا لیتے ہیں۔ میں تو یہی سمجھتا ہوں کہ آپ بھی میری طرح اس مصرع کو پڑھ کر ہنسیں گے جس کو بعض معتزلہ نے اس بات کے ثبوت میں روایت کیا ہو کہ اللہ تعالیٰ کی کرسی سے جو ارض و سماوات پر چھائی ہوئی ہو، مراد اس کا علم ہو۔ وہ مصرع جو ایسے شاعر کا کہا ہوا ہو جو سراسر مجہول الحال ہو، یہ ہو ؎

ولا یکرسی علم اللہ مخلوق

غرض اہلِ علم حضرات نے شعرائے جاہلیت پر جس قدر جھوٹ تراشا ہو اس کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہو کیوں کہ یہ صورت نہ تھی کہ صرف مذہبی لوگ اصحابِ تاول، اصحابِ مقالات، اہلِ زبان اور ادیب حضرات ہی تک یہ چیز محدود تھی بلکہ یہ افترا پردازی ان لوگوں سے گزر کر ان تمام لوگوں تک پہنچ گئی تھی جو کسی بھی علمی موضوع پر کچھ کہہ سکتے، خواہ وہ موضوع کیسا ہی کیوں نہ ہو۔

کسی وجہ سے عباسی عہد میں کچھ لوگوں نے یہ طریقہ ایجاد کر لیا تھا کہ ہر چیز کو عربوں کی طرف لوٹا دیا جائے یہاں تک کہ ان چیزوں کو بھی جو

بالکل نئی پیدا ہوئی تھیں ان چیزوں تک کو جو ایران اور روم کی مفتوح قومیں اپنے ساتھ لائی تھیں۔ جب یہ صورتِ حال تھی تو جاہلیینِ عرب پر الحاق اور اضافے کی کوئی حد نہ رہی ہوگی۔ اگر آپ جاحظ کی 'کتاب الحیوان' کا مطالعہ کریں گے تو اس قسم کے الحاق اور اضافے کے اتنے نمونے آپ کو نظر آجائیں گے کہ آپ سیر بھی ہو جائیں گے اور مطمئن بھی۔

لیکن میں اپنے موضوع "مذہبی جذبات اور مذہبی اغراض کے ماتحت اشعار گڑھنے اور انھیں شعرائے جاہلیت کی طرف منسوب کرنے کی بحث" سے دور ہٹنا نہیں چاہتا ــــ ابھی تک اس قسم کی تاثیر کی چند شقیں ہماری نظر سے گزری ہیں۔ لیکن ابھی تک ہم اس شق تک نہیں پہنچے ہیں جو سب سے زیادہ اہم اور اثر کے اعتبار سے دور رس اور سب سے زیادہ فساد پیدا کرنے والی ہے قدما اور محدثین کے بہ قول۔ یہ وہ شق ہے جو اس وقت ظاہر ہوئی تھی جب کہ مسلمانوں اور دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کے درمیان ــــ خصوصاً یہود و نصاریٰ کے درمیان ــــ مذہبی جھگڑے کی دوبارہ ابتدا ہوئی ہے۔ یہ مذہبی جھگڑا پیغمبرِ اسلام اور ان کے حریفوں کے درمیان طول پکڑ کر اس وقت دب گیا تھا جب کہ پیغمبرِ اسلام کو بلادِ عرب کے بُت پرستوں اور یہودیوں پر فتح حاصل ہوگئی تھی اور بالکل یا قریب قریب بالکل ختم ہوگیا تھا خلفائے راشدین کے زمانے میں، اس لیے کہ ان خلفا کے زمانے میں دلیل یا زبان کا نہیں بلکہ اس تلوار کا سکہ چل رہا تھا جس نے ایران کے اقتدار کو ایک طرف مٹا دیا تھا اور دوسری طرف رومی حکومت سے شام، فلسطین، مصر اور شمالی افریقہ کا ایک حصہ چھین لیا تھا ــ جب فتوحات اپنی انتہا تک پہنچ گئے اور عربوں کو شہروں میں

سکون وقرار کے ساتھ بیٹھنا نصیب ہوا اور ان کے اور عیسائی اور غیر عیسائی
مغلوب قوموں کے درمیان تعلقات قائم ہوگئے تو مذہبی جھگڑے کی دوبارہ
ابتدا ہوئی اور اس نے ایسی شکل اختیار کرلی جو بہ نسبت اور چیزوں کے
مقابلہ تیراندازی سے زیادہ مشابہت رکھتی تھی، تو اس مخصوص نوعیت
کے جھگڑے میں جھگڑا کرنے والوں نے عجیب وغریب راستے اختیار کیے
اور جن میں سے بعض کی طرف ہم اختصار کے ساتھ اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔
جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے انھوں نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ عربی
ممالک میں بعثت نبوی سے پہلے ہی اسلام موجود تھا اور مذہب اسلام
کا خلاصہ اور جوہر وہی ہے جو اس دین حق کا خلاصہ اور ماحصل ہے جو خدا
اپنے انبیا پر نازل کرتا رہا ہے۔ تو کوئی مقام حیرت نہیں ہے اگر ہم ظہور
اسلام کے پہلے بھی ایک ایسی قوم کو پاتے ہیں جو دین اسلام پر عامل تھی
اس اسلام پر جس کو اس قوم نے ان آسمانی کتابوں سے اخذ کیا تھا جو
قرآن سے پہلے نازل ہوچکی تھیں۔ قرآن ایسی آسمانی کتابوں کی ہمیں خبر
بھی دیتا ہے۔ وہ توراۃ اور انجیل کا ذکر کرتا ہے اور ان دونوں آسمانی کتابوں
کے متعلق وہ یہود و نصاریٰ سے جھگڑتا بھی ہے۔ انجیل و توراۃ کے علاوہ
دوسری آسمانی کتاب کا بھی ذکر کرتا ہے یعنی صحف ابراہیم۔ نیز یہودی
اور عیسائی مذہبوں کے علاوہ دوسرے مذہب کا بھی ذکر کرتا ہے یعنی ملت
ابراہیم۔ یہی حنیفیت ہے جس کا صحیح مطلب آج تک ہماری سمجھ میں
نہ آسکا۔ یہودی اپنے مذہب اور اس کی تشریح میں منفرد تھے۔ اور عیسائی
اپنے مذہب اور اس کی تاویل پر، اور قرآن ان کے ان کے دونوں کے
درمیان ایک منکر کی حیثیت سے کھڑا ان کے مزعومات کی صحت سے

انکار کرتا تھا۔ اس نے ان لوگوں کے ہاتھوں میں توراۃ و انجیل کے جو نسخے تھے ان کی صحت پر اعتراض کیا اور ان لوگوں کو تحریف اور تغیر کا ملزم گردانا۔ مگر کوئی نہ تھا جو ملتِ ابراہیم کی اجارہ داری کا مدعی ہو اور اپنی ذات کے لیے ملتِ ابراہیمی کی تاویل و تشریح کو مخصوص سمجھتا ہو تو مسلمانوں نے اسلام کو اس کے ماحصل اور خلاصے کے اعتبار سے اسی دینِ ابراہیمی کی طرف لوٹانا شروع کیا جو یہود و نصاریٰ کے دینوں سے زیادہ قدیم اور زیادہ ستھرا ہے۔

عرب میں دورانِ ظہورِ اسلام میں اور اس کے بعد بھی یہ تصور پھیل گیا تھا کہ اسلام دینِ ابراہیم کی تجدید کرتا ہے۔ یہیں سے لوگوں نے یہ عقیدہ بنا لیا کہ دینِ ابراہیم ہی عرب کا کسی نہ کسی دور میں مذہب تھا۔ پھر جب گم راہ کرنے والوں نے دینِ ابراہیم کے معاملے میں عرب کو گمراہی میں ڈال دیا تو پوری قوم اصنام پرستی کی طرف مڑ گئی اور سوائے چند افراد کے جو کبھی کبھی نمایاں ہو جاتے تھے اور کوئی دینِ ابراہیم کا محافظ نہیں رہا۔ یہ چند افراد جب کچھ کہتے یا بیان کرتے تو ان کی گفتگو میں ہم کو اسلام سے ملتی جلتی باتیں نظر آتی تھیں۔ وجہ ظاہر ہے، یہ لوگ دینِ ابراہیم کے پیرو تھے اور دینِ ابراہیم اسلام ہی ہے۔ اور علمی طریقے سے اس کی وجہ اور تفصیل اور زیادہ ظاہر ہے۔ اس طرح کہ ان لوگوں کی طرف جو روایتیں منسوب ہیں وہ اسلام کے بعد کی گڑھی ہوئی اور ان کے سر منڈھی ہوتی ہیں ——— محض اس لیے کہ عربی ممالک میں اسلام کی سابقیت اور فوقیت ثابت کی جائے۔ اس سلسلے میں اس قسم کی تمام خبریں، تمام اشعار اور تمام گفتگوئیں جو جاہلیینِ عرب کی طرف منسوب ہیں اور جن کے اور قرآن کے درمیان کم و بیش مشابہت پائی جاتی ہے آپ شامل کر سکتے ہیں۔

اس جگہ ہم ایک دوسرے مسئلے تک پہنچ جاتے ہیں جس کی طرف قرآن کی تاریخ سے بحث کرنے والے انگریز اور مستشرقین خاص کر توجہ صرف کرتے ہیں یعنی خالص عربی ماخذوں سے قرآن کے اثر قبول کرنے کا مسئلہ۔ بحث کرنے والے یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ قرآن ایک طرف یہودیت اور دوسری طرف عیسائیت سے نیز ان دیگر درمیانی مذاہب سے جو عربی ممالک اور اس کے قرب و جوار میں پھیلے ہوئے تھے متاثر ہوا ہو۔ اپنے خیال میں وہ ان خالص عربی ماخذوں میں ایک ماخذ کا اور اضافہ کرتے ہیں اور اس عربی ماخذ کو جاہلیین کے اشعار میں تلاش کرتے ہیں خصوصاً ان جاہلیین کے اشعار میں جو اسلام قبول کرنے سے آخر تک باز رہے تھے۔

پروفیسر کلیمان ہوار نے ایک طویل مضمون میں جو اس نے ۱۹۰۴ء میں ایک رسالے میں شائع کرایا تھا یہ دعوا کیا ہو کہ وہ اس قسم کی ایک مفید بات تلاش کرنے میں کامیاب ہوگیا ہو اور اس نے قرآن کے ماخذوں میں ایک نئے ماخذ کا انکشاف کرلیا ہو۔ یہ مفید بات اور یہ نیا ماخذ امیہ بن ابی الصّلت کی شاعری ہو۔ پروفیسر ہوار نے اس بحث کو بہت طول دیا ہو اور ان اشعار میں جو امیہ بن ابی الصلت کے کہے جاتے ہیں اور آیاتِ قرآنی میں تقابل کیا ہو اور اس تقابل سے وہ ان دو نتیجوں تک پہنچا ہو:-

(۱) پہلا یہ ہو کہ جو اشعار امیہ بن ابی الصلت کی طرف منسوب ہیں وہ بالکل صحیح ہیں اس لیے کہ ان اشعار میں اور قرآن میں بعض قصّوں کی تفصیل میں فرق ہو۔ اگر یہ اشعار امیہ بن ابی الصلت کے نہ ہوتے اور الحاقی ہوتے تو ان اشعار کے اور قرآن کے درمیان پوری پوری مطابقت پائی جاتی ــــــ تو جب یہ اشعار صحیح طور پر امیہ بن ابی الصلت

ہی کے ہیں تو پروفیسر ہوار کی رائے میں ضروری ہو کہ ان سے پیغمبرِ اسلام نے
قرآن کی ترتیب میں کم وبیش مدد لی ہو۔

(۲) دوسرا یہ ہو کہ ان اشعار کی صحت اور پیغمبرِ اسلام کی ترتیبِ قرآنی میں
ان سے استعانت نے مسلمانوں کو امیہ بن ابی الصلت کے اشعار کی
مخالفت کرنے اور انھیں ایک سر ناپید کر دینے پر آمادہ کر دیا تاکہ قرآن
تجارت میں مخصوص قرار پائے اور یہ صحیح ہو جائے کہ پیغمبرِ اسلام وحیٔ
آسمانی کے القاکی بدولت یہ واقعات بیان کرنے میں منفرد ہیں اس
طرح پروفیسر ہوار اس قابل ہوگیا یا اُسے خیالِ خام پیدا ہوگیا اس
بات کا کہ وہ اس قابل ہو کہ یہ ثابت کر دے کہ صحیح جاہلی اشعار کا وجود
ہو اور ان اشعار کا قرآن پر اچھا خاصہ اثر ہو۔

باوجودے کہ میں لوگوں میں بہت پیش پیش ہوں پروفیسر ہوار اور
اس کے ساتھی مستشرقین کے ایک مخصوص گروہ کو پسند کرنے اور اُن چیزوں
کو قدر کی نگاہ سے دیکھنے میں جہاں تک اکثر اوقات یہ لوگ اپنی تحقیق میں
پہنچے ہیں یعنی عربی ادب کی تاریخ کے سلسلے میں مفید علمی نتیجے اور وہ طریقے
جو انھوں نے اپنی تحقیق میں اختیار کیے ہیں تاہم اس فصل کو جس کی طرف
ابھی ابھی میں نے اشارہ کیا ہو بغیر اظہارِ حیرت کیے نہیں پڑھ سکتا۔ حیرت
اس بات پر کہ کس طرح علما اکثر ایسے مواقع پر جن کا علم سے کوئی تعلق
نہیں ہوتا بھنور میں پھنس جاتے ہیں۔ یہاں مجھے اس بحث سے کوئی
سروکار نہیں ہو کہ قرآن امیہ کے اشعار سے متاثر ہوا ہو یا نہیں اس لیے
کہ میں قرآن کی تاریخ نہیں لکھ رہا ہوں اور نہ وحی اور متعلقاتِ وحی کی
بحث میرے پیشِ نظر ہو۔ یہ سب چیزیں اس وقت میرے دائرۂ بحث

سے خارج ہیں اس وقت جس چیز سے مجھے سروکار ہے وہ امیہ بن ابی الصلت اور اس کے ایسے شعرا کے اشعار ہیں۔

اس موضوع اور اسی کے مشابہ دوسرے موضوعوں کے بارے میں مستشرقین کا رویہ انتہائی عجیب و غریب ہے۔ سیرت نبوی کی صحت کے بارے میں شک کرتے ہیں ——— اور بعض لوگوں کا شک تو تجاوز کرکے انکار کی حدوں میں داخل ہو جاتا ہے ——— تو وہ سیرت میں ایک بھی صحیح تاریخی ماخذ نہیں دیکھ پاتے۔ ان کے نزدیک ——— اور سب علما کے نزدیک بھی یہی بات مناسب اور قابل قبول ہونا چاہیے کہ ——— سیرت، اخبار و احادیث کا ایسا حصہ ہے جو تحقیق اور دقیق علمی بحث کا شدید محتاج ہے تاکہ اصل و نقل میں تمیز ہو سکے۔ سیرت کے معاملے میں اس علمی مقام پر آکر یہ لوگ ٹھیرتے ہیں اور مبالغہ و اصرار سے کام لیتے ہیں، لیکن امیہ بن ابی الصلت کے اور اس کے اشعار کے بارے میں ان کا مقام ایقان اور اطمینان کا مقام ہے دراں حالے کہ امیہ کے متعلق خبریں سیرت کی خبروں کے مقابلے میں کوئی سچائی سے زیادہ قریب یا واقعیت اور صحت تک زیادہ پہنچی ہوئی تو ہیں نہیں۔ تو آخر کچھ خبروں کو نظر انداز کرکے کچھ خبروں پر اس عجیب و غریب قسم کے اطمینان ظاہر کرنے کا کیا راز ہے؟ کیا ممکن ہے کہ خود مستشرقین بھی اس تعصب سے پاک دامن نہ رہ سکے ہوں جس کے لیے وہ ان لوگوں کو طعنے دیا کرتے تھے جو مذہبی ہو کر عربی ادب کی تاریخ سے بحث کیا کرتے ہیں؟ جہاں تک میرا سوال ہے نہ تو میں مستشرقین ہوں اور نہ مذہبی آدمی۔ میں امیہ بن ابی الصلت کے اشعار کے سلسلے میں بھی اسی مقام پر ٹھیرنا چاہتا ہوں جو تمام شعرائے جاہلیت کے اشعار کے سلسلے میں، میں نے اختیار کر لیا ہے۔ میرے لیے امیہ بن ابی الصلت

کے اشعار کی صحت میں شک کرنے کے لیے یہی کافی ہے کہ یہ اشعار ہم تک راویوں اور یادداشت کے علاوہ کسی اور راستے سے نہیں آئے ہیں جس طرح اسی بنیاد پر امرءُ القیس، اعشیٰ اور زہیر وغیرہ کے اشعار میں شک کر چکا ہوں۔ اگرچہ ان شعرا کی پیغمبرِ اسلام کے ساتھ وہ حیثیت نہ ہو جو امیہ بن ابی الصّلت کی ہے۔

نیز یہی حیثیت خود، جو امیہ بن ابی الصّلت کو پیغمبرِ اسلام کے ساتھ ہے، مجھے اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ میں اس کے اشعار کے بارے میں پورا پورا شک ظاہر کروں۔ امیہ، پیغمبرِ اسلام کے مقابلے میں عداوت کا مقام اختیار کیے ہوئے تھا۔ اس نے آپ کے اصحاب کی ہجو کی، آپ کے مخالفین کی تائید کی اور اہلِ بدر کے مقتول مشرکین کا مرثیہ کہا۔ یہی ایک وجہ کافی تھی اس کے اشعار کی روایت ممنوع قرار دینے، اور اس کی شاعری کا نشان مٹا دینے کے لیے۔ اُسی طرح جس طرح بڑی مقدار ان مشرکانہ اشعار کی مٹا دی گئی جن میں پیغمبرِ اسلام اور ان کے صحابہ کی اس زمانے میں ہجو کی گئی تھی جب کہ آپ اور آپ کے مخالفین مشرکین و یہود کے درمیان لڑائی کا بازار گرم تھا۔ اس بات کا سچ ہونا ناممکن ہے کہ پیغمبرِ اسلام نے امیہ کے اشعار کی روایت ممنوع قرار دے دی ہو تا کہ آپ علم، وحی اور غیب کی خبروں میں منفرد قرار پائیں۔ امیہ بن ابی الصّلت کے اشعار کی حیثیت بھی دیگر اشعار ہی کی طرح تھی۔ یہ بھی قرآن کے مقابلے میں اُسی طرح ٹھیر نہ سکے، جس طرح دُوسرے اشعار، اور امیہ بن ابی الصّلت کا علم بھی علمائے یہود و نصاریٰ سے بڑھا چڑھا نہ تھا۔ پیغمبرِ اسلام اِن کے اور اُن کے مقابلے میں کھڑے رہے اور ان لوگوں کو عقولِ عرب کے مقابلے میں کبھی استدلال اور کبھی تلوار سے مغلوب

کرسکے۔ تو امیہ بن ابی الصلت کا معاملہ پیغمبر اسلام کے ساتھ ان بہت سے دوسرے شعرا ہی کا ایسا تھا جنھوں نے آپ کی ہجو کہی آپ کا مقابلہ کیا اور آپ کے خلاف برابر محاذ قائم کیے رہے تھے

یہیں سے ہم اُس روایت کو سمجھ سکتے ہیں جو پیغمبرِ اسلام سے مروی ہو کہ آپ کے سامنے امیہ کے کچھ اشعار پڑھے گئے جن میں مذہبیت اور حنیفیت پائی جاتی تھی تو آپ نے فرمایا:۔

آمن لسانہ وکفر قلبہ — اس کی زبان مسلمان اور دل کافر ہو

اس کی زبان مسلمان ہو اس وجہ سے کہ وہ اُسی چیز کی طرف بُلاتی ہو جس طرف پیغمبرِ اسلام لوگوں کو دعوت دے رہے تھے اور اس کا دِل کافر ہو اس لیے کہ وہ مشرکین کا طرف دار اور مددگار ہو اس ذات کی مخالفت میں جو اُسی دین کی طرف بُلاتی ہو جس کی وہ خود دعوت دیتا ہو تو اس کا حال ان یہودیوں ہی کا ایسا ہو جو پیغمبر اسلام کی تائید کرتے اور طرف داری کا دم بھرتے تھے یہاں تک کہ جب ان کو اپنا سیاسی، اقتصادی اور مذہبی اقتدار خطرے میں نظر آیا تو انھوں نے مشرکینِ مکہ کی حمایت شروع کر دی۔

ان حالات میں دینِ حنیفی رکھنے والے یا یہودیت اور نصرانیت اختیار کر لینے والے عربوں کی شاعری کو دیکھیے امیہ بن ابی الصلت کی شاعری کوئی انوکھی یا منفرد شاعری نہ تھی، اور نہ یہ ممکن ہو کہ مسلمانوں نے اس کی شاعری کو مٹا دینے کا تہیہ کر لیا تھا۔ سوائے ان اشعار کے جن میں پیغمبرِ اسلام اور آپ کے اصحاب کی ہجو اور اسلام کی مذمت تھی، تو ان اشعار کے بارے میں مسلمانوں نے وہی طریقہ اختیار کیا جو امیہ کے علاوہ دوسرے لوگوں کے اسی قسم کے اشعار کے ساتھ انھوں نے اختیار کیا تھا ایسے اشعار

کو انھوں نے مہمل قرار دے دیا یہاں تک کہ وہ ضائع ہو گئے۔

لیکن امیہ بن ابی الصلت کے اشعار میں ایسی خبریں اور واقعات ہیں جو قرآن میں بھی وارد ہوئے ہیں، مثلاً قوم ثمود، صالح کی اونٹنی اور عذاب نازل ہونے کے واقعات۔ پروفیسر ہوار کہتے ہیں کہ ان خبروں کا امیہ کے اشعار میں وارد ہونا اور بعض حیثیتوں سے ان تفصیلات کے مخالف ہونا جو قرآن نے بیان کیے ہیں ایک طرف ان اشعار کی صحت پر دلیل ہے اور دوسری طرف اس بات کا ثبوت بھی کہ پیغمبر اسلام نے ان خبروں سے اقتباس کیا ہے۔

اس قسم کی بحث کی قدر و قیمت میری سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ کون یہ دعوا کرتا ہے کہ جو کچھ قرآن میں، پرانے زمانے کی خبریں اور واقعات بیان کیے گئے ہیں سب کے سب نزولِ قرآن سے پہلے غیر معروف تھے؟ اور کون شخص انکار کر سکتا ہے اس بات سے کہ زیادہ تر قرآنی واقعات ایسے ہی تھے جو مشہور اور معروف تھے۔ بعض یہودیوں کے نزدیک، بعض عیسائیوں کے نزدیک اور بعض خود عربوں کے نزدیک۔ اور یہ بالکل آسان سی بات ہے کہ پیغمبر اسلام بھی ان واقعات کو جانتے ہوں اسی طرح جس طرح دوسرے غیر پیغمبروں کا جو اہلِ کتاب سے قریبی تعلق رکھتے تھے ان واقعات سے باخبر ہونا بالکل معمولی بات ہے۔ نیز پیغمبر اسلام اور امیہ معاصر تھے، تو یہ کیوں کہ پیغمبر اسلام ہی نے امیہ کے کلام سے اقتباس کیا ہے۔ امیہ نے کیوں نہ پیغمبر اسلام سے اخذ کیا ہوگا؟

نیز یہ کون دعوا کر سکتا ہے کہ وہ شخص جو قرآن کی نقل میں اشعار گڑھے اس بات پر مجبور ہے کہ اپنے اشعار کو نصوصِ قرآنی کے مطابق ہی بنائے؟ کیا یہ بات خلافِ عقل ہے کہ ایسا شخص جہاں تک اس سے بن پڑے گا دونوں

میں اختلاف ظاہر کرے گا تاکہ من گھڑت ہونا اشعار کا چھپا رہے اور لوگوں کو یہ وہم ہو جائے کہ شعر ٹھیک ہے نہ اس میں کوئی کاری گری ہے اور نہ کوئی کارروائی : اس میں کون چیز خلاف قیاس ہے!

ہمارا عقیدہ ہے کہ یہ شاعری جو امیہ بن ابی الصلت اور اسی قسم کے دوسرے اُن دین حنیفی رکھنے والے شاعروں کی طرف جو پیغمبر اسلام کے معاصر یا ان سے پہلے گزر چکے ہیں، منسوب ہے سب کی سب الحاقی ہے اور مسلمانوں نے انھیں گڑھا ہے تاکہ یہ ثابت کریں ـــــ جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں ـــــ کہ اسلام کو عربی ممالک میں قدامت اور سابقیت کا شرف حاصل تھا اسی بنا پر ان اشعار کو جو دین حنیفی رکھنے والے شعرا کی طرف منسوب ہیں ہم قبول نہیں کر سکتے بغیر انتہائی احتیاط اور غیر معمولی شک کو کام میں لائے۔

یہ تو مسلمانوں کا حال ہے، رہ گیا سوال دوسرے مذاہب رکھنے والے (غیر مسلمین) کا تو انھوں نے جائزہ لیا اور یہ حقیقت ان پر منکشف ہوئی کہ اسلام سے پہلے عرب کی قومی زندگی میں ان کا دخل بہت قدیم ہے ـــــ یہ واقعہ ہے کہ یہودیوں نے حجاز کے اچھے خاصے حصّے پر ـــــ مدینہ اور اس کے اطراف میں، اور شام کے راستے پر ـــــ نو آبادیاں قائم کر لی تھیں، اور یہ بھی واقعہ ہے کہ یہودیت حجاز سے گزر کر یمن تک پہنچ گئی تھی۔ پتا چلتا ہے کہ ایک عرصے کے لیے یہودیت سرداران یمن اور اشراف یمن کے یہاں قیام کر چکی تھی۔ اور اس عداوت پر جو اہل یمن اور اہل حبشہ ـــــ یعنی نصاریٰ ـــــ کے درمیان تھی اس نے ایک گہرا اثر بھی کیا تھا نیز یہ بھی واقعہ ہے کہ یہودیت ہی کے نتیجے کے طور پر عیسائیوں نے نجران میں وہ ظالمانہ کارروائی کی جس کا ذکر قرآن نے سورۂ بروج میں کیا ہے۔

یہ سب باتیں صحیح ہیں جن میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ سب عرب کی خبروں اور داستانوں سے ظاہر ہے اور قرآن میں بھی خصوصیت کے ساتھ ان کا ذکر موجود ہے۔ قرآن میں سورتیں اور آیتیں جو یہودیوں سے متعلق ہیں وہ کم نہیں ہیں ۔ اور آپ کو اُس جھگڑنے کا حال معلوم ہی ہے جو پیغمبر اسلام اور یہودیوں کے درمیان تھا اور جس کی انتہا عہدِ عمرؓ بن الخطاب میں، بلادِ عرب سے یہودیوں کی جلاوطنی پر ہوئی تھی ۔ یہودی واقعی عرب بن گئے تھے اور عربوں میں سے بہت سے لوگ یہودیت قبول کر چکے تھے ۔ اور میرے نزدیک بلاشبہ یہودیوں کے ساتھ اوس وخزرج کے میل جول ہی نے ان دونوں قبیلوں کو نئے دین کے قبول کرنے اور اُس دین کے پیش کرنے والے کی تائید کرنے کے لیے تیار کر دیا تھا۔

یہ یہودیوں کا حال تھا رہے عیسائی تو ان کا مذہب بلادِ عربیہ کے بعض حصّوں میں، وہ حصّے جو ایک طرف شام سے متصل تھے جہاں غسانیوں کی حکومت تھی جو رومی سلطنت کے باج گزار تھے اور دوسری طرف عراق سے متصل تھے جہاں مناذرہ کی حکومت تھی جو ایرانی حکومت کے باج گزار تھے اور تیسری طرف نجران میں جو یمن کے ان شہروں میں سے ہے جو حبشہ سے ——— جہاں کا مذہب عیسائیت تھا ——— متصل ہیں ۔ پوری طاقت کے ساتھ پھیلا ہوا تھا۔

پتا چلتا ہے کہ دیہاتی عربوں کے قبائل میں سے کچھ لوگ مختلف زمانوں میں ——— جن کی مدت کبھی کم تھی اور کبھی زیادہ ——— اسلام سے پہلے عیسائی ہو گئے تھے ۔ ہمیں معلوم ہے کہ تغلب مثلاً عیسائی ہو گئے تھے ، انھی کی وجہ سے مسائلِ فقہ میں ایک مسئلہ اُبھرا تھا ۔ اصول یہ تھا کہ عربوں سے اسلام یا تلوار

کے علاوہ اور کچھ قبول نہ کیا جائے گا۔ جزیہ صرف غیر عرب سے قبول کیا جاتا ہے لیکن تغلب سے جزیہ قبول کر لیا گیا۔ عمرؓ نے قبول کیا تھا جیسا کہ فقہا کہتے ہیں۔

عیسائیت بھی اسی طرح بلادِ عربیہ کے اندر اتر گئی تھی جس طرح یہودیت۔ زیادہ خیال یہ ہے کہ اگر اسلام ظاہر نہ ہو جاتا تو عربوں کا معاملہ ان دونوں مذہبوں میں سے کسی ایک کا حلقہ بگوش ہو جاتا مگر عرب قوم اپنا ایک خاص مزاج رکھتی تھی جو ان دونوں مذہبوں سے میل نہیں کھاتا تھا اور جس نئے مذہب کی اس عربی مزاج نے پیروی اختیار کی اس کی کم سے کم جو خوبی بیان کی جا سکتی ہے یہی ہے کہ وہ عربی قوم کی فطرت کے عین مطابق ہے۔

بہرحال یہ صورت کسی طرح عقل میں نہیں آتی ہے کہ یہ دونوں مذاہب عربی ممالک میں پھیلے ہوئے تو ہوں مگر ان کا کوئی نمایاں اثر قبلِ اسلام کے ادب پر نہ ہو۔ آپ دیکھ چکے ہیں عربی عصبیت نے عربوں کو اشعار گڑھنے اور ان کو زمانۂ جاہلیت میں اپنے قبیلے کی طرف منسوب کرنے پر آمادہ کر دیا تھا جب کہ ان قبیلوں کا ادبی سرمایہ ضائع ہو چکا تھا، تو یہی حال یہودیوں اور عیسائیوں کا بھی ہوا۔ انھوں نے زمانۂ جاہلیت میں اپنے اسلاف کے سلسلے میں عصبیت دکھائی اور اس سے انکار کیا کہ دوسرے اصنام پرستوں کی طرح زمانۂ جاہلیت کے اشعار سے ان کا دامن خالی ہو اور قدیم زمانے میں وہ اس مجد و شرف سے محروم ہوں جن کے لیے ان کے ہم عصر دعوے دار ہیں، تو انھوں نے بھی دوسروں کی طرح اشعار گڑھے اور اشعار نظم کر کر کے سموئل بن عادیا اور عدی بن زید اور دیگر شعرائے یہود و نصاریٰ کی طرف انھیں منسوب کر دیا۔

خود قدیم رواۃ بھی کچھ اسی قسم کی بات محسوس کرتے تھے وہ بھی اُس کلام میں جو عدی بن زید کی طرف منسوب کیا جاتا ہے ایسی روانی اور نرمی پاتے تھے جو دورِ جاہلیت سے قطعی میل نہیں کھاتی ہے تو اس کی توجیہہ وہ بیرونی ممالک اور ایران سے تعلق اور اس متمدن زندگی سے اثر پذیری کی باتیں کرنے لگتے ہیں جس کی ایجاد کا سہرا اہلِ حیرہ کے سر تھا۔

اور ہم ایسی ہی روانی یہودیوں کے کلام میں پاتے ہیں خاص کر سموئل بن عادیا کے کلام میں اور اس قسم کی توجیہہ ہم نہیں کر سکتے جو عدی بن زید کے کلام کے سلسلے میں بیان کی جاتی ہے۔ سموئل بن عادیا ——— اگر خبریں صحیح ہیں تو ——— ایک سخت قسم کی زندگی بسر کرتا تھا جو بہ جائے متمدن لوگوں کی زندگی کے سادہ دیہاتی زندگی سے زیادہ قریب تھی۔ کتاب الاغانی کا مصنف بیان کرتا ہے کہ سموئل کی اولاد نے ایک قافیہ قصیدہ امرؤ القیس کے نام سے گڑھ دیا ہے اور یہ دعوا کیا ہے کہ اس نے اس قصیدے کے ذریعے سموئل بن عادیا کی مدح سرائی کی ہے جب کہ قسطنطنیہ جاتے ہوئے اُس نے اپنے ہتھیار سموئل بن عادیا کے پاس امانت رکھلئے تھے۔ اور اس قصیدۂ رائیہ کے متعلق جو اعشیٰ کی طرف منسوب ہے جس میں اعشیٰ نے شرحبیل بن سموئل کی مدح کی ہے اپنے اُس مشہور قصے کے سلسلے میں جو کلبی کے ساتھ اُسے پیش آیا تھا ہم یہی ترجیح دیتے ہیں کہ یہ بھی اولادِ سموئل بن عادیا کا گڑھا ہوا ہے۔

بہ ہر حال آپ نے دیکھا کہ مذہبی جذبات بھی اپنے اختلاف اور اپنے اغراض کے تنوع کے باوجود شعر گڑھنے اور انھیں دورِ جاہلیت کی طرف منسوب کرنے میں سیاسی جذبات ہی کی طرح اثر رکھتے ہیں۔

جس طرح یہ بالکل بجا ہو کہ ان اشعار کے قبول کرنے میں جن میں سیاسی خواہشات کی کچھ بھی تاثیر پائی جاتی ہو ہمیں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ اُسی طرح یہ بھی درست ہو کہ ان اشعار کے قبول کرنے میں بھی ہم کو محتاط رہنا چاہیے جن میں مذہبی خواہشات کا کچھ بھی اثر پایا جاتا ہو۔

زیادہ گمان یہ ہو کہ وہ شاعری جو جاہلی کہی جاتی ہو دو حصّوں میں منقسم ہو، ایک سیاست دُوسرا مذہب، کچھ حصّہ اس کا مذہب نے لے لیا ہو اور کچھ سیاست نے۔

مگر گڑھنا صرف مذہب اور سیاست ہی پر موقوف نہیں ہو، بلکہ یہ سلسلہ ان دونوں سببوں سے تجاوز کر کے دُوسرے اسباب تک پہنچ جاتا ہو۔

---

## ۴۔ داستانیں اور الحاق

وہ امور جو نہ مذہب ہیں نہ سیاست مگر مذہب اور سیاست سے بہت قریبی تعلق رکھتے ہیں اُن سے ہماری مراد وہ داستانیں ہیں جن کی طرف شروعِ کتاب سے ہم ایک بار سے زیادہ اشارے کر چکے ہیں۔

داستانیں فی نفسہٖ نہ مذہب میں داخل ہیں اور نہ سیاست میں، وہ تو عربی ادب کی شاخوں میں ایک ایسی شاخ ہو جو ادبِ خاص اور قبائلی ادب کی درمیانی کڑی ہو اور مسلمانوں کی نفسیاتی زندگی کے مختلف رنگوں میں سے ایک رنگ کی مظہر ہو۔ عربی ادب کے ترقی پذیر دوروں میں کے ایک اچھے خاصے بڑے دور میں یہ کلی چٹکی تھی۔ بنی امیّہ کے زمانے میں

اور شروع زمانۂ بنی عباس میں یہ شگوفہ کھلا یہاں تک کہ جب تالیف اور تصنیف کی کثرت ہوئی اور لوگ بجائے داستاں گو کی محفلوں تک زحمت کرنے کے کتابیں پڑھ کر اپنا دِل بہلانے کے قابل ہوسکے تو اس فن کی حیثیت کم زور ہوگئی اور رفتہ رفتہ اس کی ترقّی پزیر ادَبی حیثیت مفقود ہونا شروع ہوئی تاآں کہ یہ ایک مبتذل فن بن کر رہ گیا اور لوگ اس فن سے اپنی توجّہ ہٹانے لگے۔

اس ادَبی فن کی، جو عربی اور اسلامی زندگی پر تخئیلی حیثیت سے پوری طرح چھایا ہوا تھا، صحیح قدر و قیمت ان لوگوں نے جو عربی ادب کی تاریخ کے واقف کار ہیں نہیں متعین کی۔ اس سلسلے میں مَیں کسی کو بھی مستثنیٰ نہیں قرار دیتا سوائے پروفیسر مصطفٰی صادق الرّافعی کے، انھوں نے جس طرح بہت سی دوسری مفید چیزوں کو سمجھ لیا اور انھیں خوب صورت طریقے سے احاطہ کرکے اپنی کتاب 'تاریخ آداب العرب' کے پہلے حصّے میں درج کر دیا ہے اسی طرح اس فن کی صحیح قدر و قیمت کو اور اشعار گڑھنے اور قدما کی طرف منسوب کرنے میں اس فن کے اثرات کے صحیح تناسب کو بھی انھوں نے سمجھا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ فن عربی اور اسلامی زندگی پر خالص تخئیلی حیثیت سے چھایا ہوا تھا اور عقیدہ رکھتے ہیں کہ ان لوگوں نے جو عربی ادَب کی تاریخ کے واقف کار ہیں اگر صحیح علمی توجّہ اس فن کی طرف مبذول کی ہوتی تو بہت سے مفید نتائج تک وہ پہنچ جاتے اور تاریخ ادب کے بارے میں اپنی رائے بدل دیتے ـــ مسلمانوں میں فنِ داستاں گوئی کی ایجاد کے جو بھی اسباب ہوں بہرحال یہ فن ایجاد ہوگیا اور اس کی

حیثیت مسلمانوں میں بعینہ وہی تھی جو منظوم داستانوں کی یونانیوں کے نزدیک تھی اور اس فن اور جماعتوں کے درمیان بعینہ وہی تعلق اور ربط تھا جو منظوم داستانوں اور قدیم یونانی جماعتوں کے درمیان تھا۔

میرے خیال میں اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ مسلمانوں کے اس داستان گو فرقے نے ایسے داستانی اثرات چھوڑے ہیں جو حسن و خوب صورتی و دل نشینی میں کسی طرح الیاذہ اور اڈیسہ سے کم نہیں ہیں اسلامی و یونانی داستانوں میں جو فرق ہے وہ صرف اتنا ہے کہ اول الذکر نہ اشعار میں ہوتی تھیں اور نہ ان کو بیان کرنے والا آلاتِ موسیقی کے سُروں پر اُسے پیش کرتا تھا جب کہ یونان کے داستان گو کسی حد تک آلاتِ موسیقی کا سہارا لیا کرتے تھے۔ نیز اول الذکر کو مسلمانوں کی وہ توجہ حاصل نہیں ہوئی جتنی آخر الذکر کو یونانیوں کی توجہ حاصل ہوئی تھی۔ ایک طرف یونانی الیاذہ اور اڈیسہ کو محترم سمجھنے اور ان کو جمع و مرتب کرنے کی طرف خاص توجہ کرنے نیز ان کی روایت اور اشاعت میں اتنی ہی توجہ صرف کرتے تھے جتنی مسلمان قرآن پر، دوسری طرف مسلمان اپنی توجہ داستان سے ہٹاتے قرآن اور علومِ قرآن میں صرف کیا کرتے تھے۔

یہ واقعہ ہے کہ عربی ادب ابتدائی اسلامی دور میں ادب کی حیثیت سے نہیں پڑھا گیا۔ وہ پڑھا گیا اس حیثیت سے کہ قرآن کی تفسیر و تاویل کا ایک ذریعہ اور قرآن و حدیث سے احکامات مستنبط کرنے کا وسیلہ ہے۔

قرآن کی تفسیر و تاویل اور قرآن و حدیث سے احکامات کے استنباط کا کام محنت اور کوشش سے زیادہ قریب اور زیادہ وابستہ ہے بہ نسبت

ان داستانوں کے جو حسب ارادہ خیال کے ساتھ چلتی اور قبیلے کے دل سے قریب ہو کر اس کی خواہشوں، آرزووں اور بلند تمناؤں کی عکاسی کرتی ہیں، تو کوئی حیرت کی بات نہیں ہو اگر مسلمانوں کے کوشش اور محنت کرنے والے افراد نے داستانوں سے روگردانی کرلی ہو۔

مسلمان داستاں گو شہروں کی مسجدوں میں لوگوں کے سامنے داستانیں بیان کرتے تھے تو وہ عرب و عجم کے قدیم قصّوں اور ان روایتوں کا خاص طور پر ذکر کرتے تھے جو خاص خاص تاریخی واقعات سے متعلق تھیں۔ پھر قرآن اور حدیث کی تفسیر، لوگوں کے حالات اور جنگ و فتح کی روایات کی طرف گھوم جاتے تھے جہاں تک سننے والوں کے خیال کی پرواز میں سکت ہوتی تھی نہ کہ معلومات اور حقائق پر لوگوں کی واقفیت بڑھانے کے لیے۔ لوگوں کا حال یہ تھا کہ ان داستاں گویوں کے بُری طرح شائق اور ان باتوں پر غیر معمولی فریفتہ تھے جو داستاں گو بیان کرتے تھے۔ نیز بہت جلد خلفا و امرا نے سیاسی اور مذہبی حیثیت سے اس نئے ہتیار کی قیمت کو سمجھ لیا تو انھوں نے اُسے استعمال کیا، اس پر قبضہ کیا اور پوری محنت اس کے استعمال میں صرف کر دی یہاں تک کہ داستانیں بھی اشعار ہی کی طرح ایک سیاسی آلہ بن کر رہ گئیں۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس فن پر توجہ دینے اور تحقیقات کرنے سے وہی نتیجہ برآمد ہوگا جو اشعار کی تحقیقات کرنے سے نکلا ہے یعنی یہ کہ مختلف سیاسی گروہ داستاں گویوں کو مجبور کرتے تھے کہ مختلف قبیلوں کے مختلف گروہوں میں ان کے پیغام کی نشر و اشاعت کریں۔ اسی طرح جس طرح شعرا سیاسی گروہوں کی طرف سے مقابلہ کرتے اور ان کے پیغام

اور ان کے لیڈروں کی طرف سے مدافعت کا کام کرتے تھے۔ ہم ابن اسحاق کی سیرت کے متعلق جانتے ہیں کہ وہ ہاشمی الخیال اور ہاشمی المذہب تھا۔ اس سلسلے میں اُسے بنی امیہ کے آخری عہد کے خلفا کے ہاتھوں تکلیفیں بھی اُٹھانا پڑیں اور دورِ عباسیہ کے ابتدائی عہد میں اعزاز و منزلت میں اُسے کامیابی بھی حاصل ہوئی۔

ان داستاں گویوں کے حالات کے بارے میں غور کرنے سے جو بصرہ کوفہ اور مدینہ وغیرہ میں داستانیں بیان کیا کرتے تھے ہمیں ان رشتوں سے بلاشبہ واقفیت ہوجاتی ہے جو سیاسی گروہوں اور ان داستاں گویوں کو باہم ملاتے ہیں۔

ہاں داستانیں صرف سیاست ہی سے متاثر نہیں ہوئیں بلکہ مذہب نے بھی ان پر اثر ڈالا۔ گزشتہ فصل میں آپ نے چند نمونے ملاحظہ کیے ہیں جن سے اس اثر کی وضاحت ہوجاتی ہے مذہب اور سیاست کے علاوہ ایک اور چیز نے بھی داستانوں کو متاثر کیا ہے اور وہ چیز ہے "روح قبیلہ" جس کے سامنے داستانیں بیان کی جاتی تھیں۔ اسی بنا پر دیومالا، معجزات اور حیران کن واقعات پر غیر معمولی توجہ صرف کی گئی۔ اور اسی بنا پر ان دیومالائی داستانوں کی تشریح ان کے ناقص حصوں کی تکمیل اور ان کے پوشیدہ مقامات کی توضیح میں بڑی محنتیں کی گئیں اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ داستانیں مختلف ماخذوں سے اپنا سرمایہ اور اپنی قوت حاصل کیا کرتی تھیں۔ ان میں یہ چار ماخذ زیادہ اہم ہیں:-

(۱) عربی ماخذ، یعنی قرآن اور وہ حدیثیں اور روایاتیں جو قرآن سے متعلق ہیں نیز وہ واقعات وہ قدیم دیومالائی قصے، اور وہ اشعار جو مختلف شہروں میں عرب سُنایا کرتے تھے، اور پیغمبرِ اسلام اور خلفائے اسلام کی سیرت ان

کی جنگیں اور ان کے فتوحات وغیرہ کی روایتیں۔

(۲) یہودی اور نصرانی ماخذ، یعنی وہ واقعات جو داستان گو اہل کتاب سے اخذ کرکے بیان کیا کرتے تھے یعنی انبیا، احبار اور رہبان کے واقعات اور اسی قسم کی دوسری روایتیں، اس جگہ ہمیں ان یہودیوں اور عیسائیوں کے اثر کو فراموش نہ کرنا چاہیے جو بعد میں مسلمان ہوگئے تھے اور انھوں نے حدیثیں گڑھ گڑھ کر ــــــ عام اس سے کہ اس بارے میں وہ مخلص تھے یا غیر مخلص ــــــ مخفی طور پر اصل حدیثوں میں شامل کردی تھیں۔

(۳) ایرانی ماخذ۔ یعنی وہ واقعات جو داستاں گو عراق میں ایرانیوں سے اخذ کرتے تھے۔ ایرانیوں کے واقعات، ان کی داستانیں، ہندستان کے پنڈتوں کے حالات اور ان کے دیومالائی قصے وغیرہ۔

(۴) یہ چوتھا ماخذ ملا جلا ماخذ ہے۔ یعنی وہ واقعات جو عراق، جزیرے اور شام کے نبطی اور سریانی عوام اور ان عام لوگوں کی ذہنیت کے آئینہ دار ہیں جو مختلف حصوں میں پھیلے ہوئے تھے اور جن کا کوئی سیاسی وجود یا کوئی نمایاں حیثیت نہ تھی۔

یہ تمام ماخذ داستاں گویوں کی امداد کیا کرتے تھے۔ آپ دیکھتے رہے ہیں کہ ان قصوں اور داستانوں میں اقوال و احادیث کا ایک خاص رنگ چڑھا ہوا ہے حقیقت شناس عالم کو ان داستانوں کے اندر انتشاری کیفیت اور غلبۂ تخئیل کو دیکھ کر کوئی تعجب نہیں ہوتا ہے۔ ہاں ان داستانوں میں ایک ادبی حسن اور دل زیب فنی کیفیت ایسی پائی جاتی تھی کہ وہ شخص بھی ان سے خوش ہوجاتا تھا جو ان مختلف خواہشوں کو چوڑ سکتا تھا جو ان داستانوں کے اندر مختلف نسلوں اور مختلف قبیلوں سے متعلق پائی جاتی تھیں۔ اور وہ لوگ

بھی خصوصیت کے ساتھ، انھیں پسند کرتے تھے جو قبیلوں اور نسلوں کی اس ذہنیت کو واضح کرنے کے درپے ہوتے تھے جس کو داستان گو لوگوں کے ذہن نشین کرانا چاہتے تھے۔

بہرحال یہ سب ماخذ، داستان بیان کرنے والوں کی زبانوں کو ان واقعات کے بیان کرنے میں گویا کرانے رہتے تھے جو شہروں میں سامعین سے بیان کی جاتی تھیں۔ آپ اچھی طرح جانتے ہیں کہ عربی داستان کی کوئی حیثیت اور سننے والے کے دل میں اس بیان کی کوئی وقعت نہیں ہوسکتی جب تک جگہ جگہ اشعار سے اس کی آرایش نہ کی جائے۔ 'الف لیلہ ولیلہ' اور 'قصۂ عنترہ' اور ان سے ملتے جلتے دوسرے قصے دیکھیے۔ یہی کافی ثبوت ہیں اس بات کا کہ یہ قصے اشعار سے الگ نہیں رہ سکتے ہیں۔ ان داستانوں میں کوئی مفید یا اہم جگہ لکھنے والے یا سننے والے کے نزدیک اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک بہ حیثیت سہارے اور ستون کے تھوڑے بہت اشعار اس میں نہ بڑھائے جائیں۔ اس طرح بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے میں داستان گو ایسے لاتعداد اشعار کے محتاج تھے جن سے وہ قصّوں کو زینت بخشیں اور مختلف مقامات پر جن سے سہارے اور امداد کا کام لیں، اور انھیں بہ قدر ان کی ضرورت کے — بلکہ ضرورت سے زیادہ — اشعار مل بھی گئے۔

مجھے اس بارے میں تقریباً کوئی شک نہیں ہو کہ یہ داستاں گو نہ تو خود قصے گڑھتے تھے اور نہ خود وہ اشعار کہتے تھے جن کی قصوں کے درمیان ان کو ضرورت پڑا کرتی تھی۔ بلکہ دوسرے لوگوں سے داستاں گو اس سلسلے میں مدد لیتے تھے کہ وہ ان کے لیے احادیث و اخبار جمع کریں اور

ایک کا دوسرے کے ساتھ جوڑ ملاتے جائیں اور دوسرے لوگوں سے یہ مدد لیتے تھے کہ وہ اشعار نظم کریں اور انھیں بیچ بیچ سلیقے سے کھپاتے جائیں۔ ہمارے پاس ایسی سند موجود ہے جو اس مفروضے کے قائم کرنے کی ہمیں اجازت دیتی ہے۔ ابن سلام بیان کرتا ہے کہ ابن اسحاق جو اشعار روایت کرتا تھا اس کی معذرت میں کہا کرتا تھا کہ "مجھے شعر و شاعری سے کوئی واقفیت نہیں ہے، میرے پاس اشعار لائے جاتے ہیں اور میں ان کو یاد کرلیتا ہوں"۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس زمانے میں کچھ لوگ تھے جو اشعار لاتے تھے اور وہ ان کو یاد کرلیا کرتا تھا —— مگر یہ تھے کون لوگ؟

کیا جائز نہ ہوگا ہمارے لیے اگر ہم یہ تصور کرلیں کہ یہ داستاں گو صرف عوام سے داستانیں ہی نہیں بیان کرتے تھے بلکہ ان میں سے ہر ایک راویوں، جوڑ ملانے والوں، اشعار نظم کرنے والوں اور انھیں سلیقے سے موقع بہ موقع کھپانے والوں کے پاس جایا کرتا تھا اور جب ان داستاں بیان کرنے والوں کے پاس، اُن کے جوڑ ملانے اور اِن کے کھپانے سے ایک اچھی خاصی تعداد مہیا ہو جاتی تھی تو وہ اس پر اپنا ٹھپّہ لگا دیا کرتے تھے۔ اور اپنی روح اس میں پھونک کر لوگوں میں اس کو شائع کردیتے تھے۔ اس بارے میں ان کی مثال مشہور فرانسیسی داستاں گو الگزینڈر ڈوما سے ملتی جلتی ہے۔

آپ متحیر رہ جائیں گے اگر اُن اشعار کی کثرتِ تعداد کو ملاحظہ فرمائیں گے جو داستاں گویوں کے متروکات میں ہمارے لیے باقی بچی ہے۔ صرف ابن ہشام کی سیرت ہی سے اشعار کے کئی دیوان تیار ہوسکتے ہیں۔ بعض اشعار جنگِ بدر کے متعلق کہے گئے ہیں بعض جنگِ احد کے متعلق اور بعض دیگر واقعات اور مقامات کی مناسبت سے۔ اور یہ سب اشعار نامور شاعر و غیر شاعر

حضرات کی طرف منسوب ہیں۔ بعض حمزہؓ کی طرف منسوب ہیں بعض علیؓ کی طرف، بعض حسانؓ اور بعض کعبؓ بن مالک کی طرف۔ بعض تو قریش کے شاعروں کی طرف منسوب ہیں اور بعض ایسے لوگوں کی طرف منسوب ہیں جنھوں نے کبھی بھی کوئی شعر نہیں کہا ہوگا۔ اور کچھ اشعار غیر قریش کی طرف بھی منسوب ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ ابنِ ہشام کی سیرت کے علاوہ جو تصنیفات ہیں وہ کبھی شعرائے جاہلیت اور کبھی شعرائے مخضرمین کی طرف اشعار منسوب کرنے میں درجے کے اعتبار سے پست ہوں!

بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے میں، مختلف شہروں میں شاعری کے کارخانے سے اس قدر کثیر تعداد میں اشعار کا ڈھل ڈھل کر نکلنا ہی اُس رائے کے پیدا ہونے کا سبب تھا جس پر قدما بہ ظاہر اطمینان کا اظہار کیا کرتے ہیں — اور متاخرین کی اچھی خاصی تعداد بھی اس رائے پر اطمینان ظاہر کرنے میں کم نہیں ہے — یعنی یہ کہ عربی قوم پوری کی پوری شاعر تھی۔ اور یہ کہ ہر عرب اپنی فطرت اور صلاحیت کے اعتبار سے شاعر تھا صرف اپنی توجہ کو اس طرف پھیر دینا اس کے لیے کافی تھا پھر تو وہ خوب خوب اشعار کہنے لگے گا۔ قدما بھی اس رائے کے معتقد تھے اور متاخرین بھی آج تک اس پر اعتقاد رکھتے ہیں۔ ان کا اور اُن کا دونوں کا عذر اس سلسلے میں یہ ہے کہ ان کے پاس اشعار کا بے پناہ ذخیرہ موجود ہے جن میں سے کچھ مشہور لوگوں کی طرف منسوب ہے اور کچھ غیر مشہور کی طرف اور کچھ شہریوں کی طرف منسوب ہے اور کچھ دیہاتیوں کی طرف

لیکن علما اور صاحبانِ تحقیق ایسے اشعار کی تھوڑی بہت مقدار کے انکار کرنے کی جرأت کر چکے ہیں جن کو وہ قبول نہیں کر سکتے تھے اور جن پر

اطمینان کا اظہار نہیں کرپاتے تھے۔ مگر انکار، تنقید اور تحیص کے بعد بھی جب انھوں نے دیکھا تو اب بھی اُن کے پاس بھاری بھرکم مقدار ایسے اشعار کی موجود تھی جن میں کچھ مشہور لوگوں کی طرف منسوب تھے اور کچھ غیر مشہور لوگوں کی طرف، کچھ شہریوں کی طرف منسوب تھے اور کچھ دیہاتیوں کی طرف، تو اس سے زیادہ آسان بات کیا ہوسکتی تھی کہ وہ لوگ یہ عقیدہ قائم کرلیں کہ ہر عرب فطرتاً شاعر تھا اور کسی شخص کا عربی ہونا اس بات کی ضمانت تھا کہ جب اور جیسے چاہے وہ اشعار کہہ ڈالے۔

لیکن اس قسم کی رائے رکھنا اشیا کی فطرت کے لیے موزوں بات نہیں ہو۔ ہم یہ مان سکتے ہیں کہ قومیں شعرو شاعری میں حصّے دار ہونے میں متفاوت اور مختلف ہوتی ہیں۔ بعض قومیں دوسری بعض قوموں سے زیادہ شعریت کی حامل ہوتی ہیں اور بعض قومیں دوسری قوموں سے شعرا کی تعداد میں فوقیت رکھتی ہیں لیکن یہ بات ہماری عقل میں نہیں آسکتی ہو کہ کسی قوم کی نسل کی نسل شاعر ہو یا کوئی قوم ایسی ہو جس کے تمام مرد، عورتیں، جوان بوڑھے اور بچے سبھی شاعر ہوں۔ ہمارے پاس ایسی عبارتیں موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ عربی قوم میں سب کے سب شاعر نہیں تھے بارہا ایسا ہوا ہو کہ کسی عربی نے شعر کہنے کی کوشش کی مگر اسے کچھ بھی کام یابی نہیں ہوسکی۔ پیغمبرِ اسلام سے بعض اُن موقعوں پر جب مسلمانوں کو اشعار کی ضرورت تھی، درخواست کی گئی کہ آپ علیؓ کو ایسے اشعار کہنے کی اجازت دیں جس میں وہ شعرائے قریش کی تردید کریں تو آپ نے ان کو اجازت دینے سے انکار کردیا اس لیے کہ اُن کو اس میں کوئی دخل نہ تھا اور حسانؓ بن ثابت کو اجازت دی۔

ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں دلیلیں قائم کرنے اور اس بات پر تفصیلی ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہی کہ عرب سب کے سب شاعر نہیں تھے۔ ہماری راہ تو یہ ہی کہ ہم وضاحت کے ساتھ یہ بیان کردیں کہ ان اشعار کی کثرت نے قدما اور متاخرین کے دلوں میں یہ خیالِ خام پیدا کردیا تھا کہ لفظِ عربی، شاعر کا مرادف ہی۔ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا ہی اگر اس میں یہ اضافہ اور کرلیجیے کہ بہت سے اشعار آپ ایسے پاتے ہیں جو غیر معروف قائل بلکہ غیر مسمی کی طرف منسوب ہیں ـــــ آپ دیکھتے ہیں کہ روایت کرنے والے کبھی کہتے ہیں کہ " شاعر کہتا ہی، کبھی کہتے ہیں " ایک شخص کہتا ہی، کبھی کہتے ہیں کہ " دوسرا شخص کہتا ہی " کبھی کہتے ہیں کہ فلاں قبیلے کا " ایک آدمی کہتا ہی " اور کبھی کہتے ہیں کہ " ایک اعرابی کہتا ہی " اسی طرح سلسلہ چلتا ہی ـــــ ہم کہتے ہیں کہ جس وقت یہ سب چیزیں آپ دیکھیں گے تو قدما اور متاخرین کو اس عقیدہ رکھنے میں کہ پوری عربی قوم شاعر تھی، معذور سمجھنے پر مجبور ہوں گے۔

واقعہ یہ ہی کہ عرب بھی دوسری فصیح زبان آور اور ذہین قوموں کی طرح تھے۔ ان میں اشعار کی کثرت ضرور تھی نہ کہ سب کے سب شاعر تھے۔ اور ان اشعار کی کثیر تعداد جو غیر قائل یا قائل غیر معروف کی طرف منسوب ہی وہ بنائی ہوئی، گڑھی ہوئی اور سر تھوپی ہوئی ہی ان اسباب میں سے کسی ایک سبب کے ماتحت، جن کی بحث ہم کر رہے ہیں اور جن میں سے ایک سبب داستانیں بھی ہیں۔ ان اشعار کی کثرت نے، جن سے ایک طرف داستان بیان کرنے والے اپنے قصوں کی آرائش کرنے پر مجبور تھے اور دوسری طرف پڑھنے اور سننے والوں کے دلوں میں اپنی داستانیں اُتارنے

میں ان کی امداد کے محتاج تھے ۔ علما کے ایک گروہ کو دھوکے میں مبتلا کر دیا
انھوں نے اشعار کو یہ سمجھ کر سندِ قبولیت دے دی کہ واقعی یہ عربوں کے
کہے ہوئے ہیں ۔ بعض علما ان کمزوریوں کو جو ان اشعار میں از قسمِ تکلف،
یاوہ گوئی اور پستی کے پائی جاتی تھیں، سمجھ گئے تھے اور بعض علما یہاں تک
سمجھ گئے تھے کہ ان اشعار میں بعض کا ان لوگوں سے صادر ہونا جن کی طرف
یہ منسوب ہیں محال ہے۔ ان علما میں ایک محمد بن سلام ہے جس نے ——
جیسا کہ آپ اوپر پڑھ چکے ہیں —— ان اشعار کی صحت تسلیم کرنے سے
انکار کر دیا ہے جو ابنِ اسحاق عاد و ثمود اور تبع و حمیر کی طرف منسوب کرتا ہے۔
بہت سے ان اشعار کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے جو ابن اسحاق نے اپنی
سیرت میں مردوں اور عورتوں کی طرف —— عام اس سے کہ وہ شاعر
کی حیثیت سے متعارف تھے، یا انھوں نے زندگی میں کبھی کوئی شعر ہی
نہیں کہا تھا —— منسوب کیے ہیں۔

ابنِ سلام کے علاوہ دوسرے علما نے بھی ان اشعار کا انکار کیا ہے
جو ابنِ اسحاق نے یا اس کے داستان گو دوستوں نے روایت کیے ہیں۔
ان علما میں سے ہم صرف ابنِ ہشام کا ذکر کرتے ہیں جو اپنی سیرت کی
کتاب میں وہی سب کچھ روایت کرتا ہے جو ابنِ اسحاق نے اپنی سیرت
کی کتاب میں روایت کیا ہے یہاں تک کہ جب وہ ایک قصیدے کی روایت
سے فارغ ہوتا ہے تو کہتا ہے کہ :

"شعر و شاعری کے اکثر واقف کار یا بعض، اس قصیدے کو یا تو
تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں یا جس کی طرف منسوب ہے اس سے
انکار کرتے ہیں۔"

لیکن یہ علما بھی جو اشعار کے گڑھنے میں قصّے کہانیوں کے اثر اور دخل کو سمجھتے تھے دھوکے میں آگئے۔ شعر ڈھالنے والے سب کے سب تو معمولی حیثیت رکھنے والے یا احمق تو تھے نہیں بلکہ اس کے برعکس ان میں نکتہ رس صاحبِ بصیرت، روشن ضمیر اور نازک احساس کے حامل بھی تھے۔ وہ اچھے اچھے اشعار کہتے تھے اور خوب صورتی کے ساتھ الحاق اور اضافے کے فرائض انجام دیتے تھے۔ وہ ذہین تھے تو اپنی کاریگری کو چھپانے میں بڑی کوشش کرتے تھے اور بڑی حد تک اس کوشش میں کامیاب ہوجاتے تھے۔

ابنِ سلام خود کہتا ہے کہ اگر نقاد علما کے لیے یہ آسان ہے کہ وہ ان اشعار کو پہچان لیں جو گڑھنے والوں میں معمولی حیثیت رکھنے والوں نے گڑھے ہیں تو ان کے لیے ان اشعار میں تمیز کرنا بے حد دشوار ہے جن کو خود عربوں نے گڑھا ہے ——— یہ تو آپ دیکھ ہی چکے ہیں کہ خود عرب اشعار گڑھتے ڈھالتے اور دروغ گوئی سے کام لیتے تو اس بارے میں انتہا کردیتے تھے۔

اور شاید گڑھے ہوئے اشعار سے ابنِ سلام کے دھوکا کھا جانے کی مثالوں میں سب سے واضح مثال وہ اشعار ہیں جن کو اس نے اس بنیاد پر روایت کردیا ہے کہ یہ عربوں کے سب سے قدیم اور اصلی اشعار ہیں جن میں بعض جذیمۃ الابرش کی طرف منسوب ہیں بعض زہیر بن جناب کی طرف، بعض عنبر بن تمیم، بعض زید مناۃ بن تمیم کے دونوں بیٹوں، مالک اور سعد کی طرف اور بعض اعصُر بن سعد بن قیس عیلان کی طرف، یہ تمام اشعار، اگر ان کو آپ بہ نظرِ غائر ملاحظہ کریں، حماقت آمیز، کم زور اور کھلی کھلی بناوٹ اور من گڑھت کے حامل نظر آتے ہیں۔ بالکل صاف صاف

معلوم ہوتا ہو کہ کسی راوی یا کسی داستان گو نے انھیں محض اس لیے گڑھا ہو تاکہ وہ کسی مثل کی یا کسی دیومالائی قصّے کی یا کسی نامانوس وغریب لفظ کی تشریح کرے، یا صرف اس لیے کہ پڑھنے والا یا سُننے والا، اس سے لطف اندوز ہو۔ مثال کے طور پر ہم دو شعر پیش کرتے ہیں جو اعصُر بن سعد بن قیس عیلان کی طرف منسوب ہیں ؎

| | |
|---|---|
| قالت عُمیرۃ مالراسك بعد ما | عمیرہ نے کہا تمھارے سر کو کیا ہو گیا ہو بعد اس |
| نفد الزمان اتی بلون منکر | کے کہ زمانہ ختم ہو گیا ہو ایک بُرا رنگ لایا ہو۔ |
| اعمیران اباك شیب راسه | اے عمیرہ! بے شک تیرا باپ اُس کے سر کو |
| کر اللیالی واختلاف الاعصر | بوڑھا کر دیا ہو راتوں کے بار بار آنے اور زمانے کے آمد و رفت نے۔ |

ابن سلام اور اس کے ساتھی دوسرے علما و راویانِ کلام کہتے ہیں کہ اس شخص کا نام اعصُر اسی آخری شعر کی وجہ سے پڑ گیا ——— ابن سلام کہتا ہو کہ اور بعض لوگ اس کا نام یعصر بھی بتاتے ہیں جو بالکل غلط ہو۔

خود ابنِ سلام ہی کا کہنا ہو کہ معد اُس زمانے میں تھا جو موسیٰ بن عمران کا زمانہ ہو یعنی چند صدی قبلِ مسیح اور اسلام سے تو بیس صدی سے بھی زیادہ پہلے۔ تو جب ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اعصُر سعد کا بیٹا ہو اور اس کا سلسلۂ نسب اعصُر بن سعد بن قیس عیلان بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد ہو تو ہمیں معلوم ہوتا ہو کہ اگر اعصر ہو گا تو بہت قدیم زمانے میں ہو گا یعنی کم از کم اسلام سے دس صدی پیش تر۔

کیا آپ خیال کر سکتے ہیں کہ یہ دونوں شعر جو ابھی ابھی آپ نے پڑھے ہیں ایسے ہیں کہ اسلام سے ایک ہزار سال قبل کہے گئے ہوں؟ ہم تو

عربی زبان کو اسلام سے تین یا چار صدی پہلے ہی نہیں پہچان پائے ہیں۔ ان صحیح عربی اشعار کے سمجھنے میں جو عہدِ رسالت میں یا اس کے بعد کہے گئے ہیں ہمیں کافی محنت کرنا پڑتی ہے، اور اِس کلام کے سمجھنے میں ہمیں کوئی دشواری نہیں ہوتی ہے جو ــــــ اگر ابن سلام کا کہنا صحیح ہے ـــــ پیغمبرِ اسلام سے ایک ہزار سال پہلے کہے گئے تھے؟

کیا بالکل واضح اور روشن نہیں ہے یہ حقیقت کہ یہ دونوں شعر زمانۂ اسلام میں کہے گئے ہیں تاکہ اُس شخص کے نام کی تشریح کی جائے جو درحقیقت پُرانے قصّوں کے افراد میں سے ایک فرد ہے جس کے متعلق ہمیں نہیں معلوم کہ آیا واقعی وہ تھا بھی یا نہیں۔

بالکل یہی ان اشعار کے بارے میں کہنا ہے جن کو ابنِ سلام نے زید مناۃ بن تمیم کے بیٹوں مالک اور سعد کی طرف منسوب کیا ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ سعد کون ہے، مالک کون ہے، زید مناۃ کون صاحب ہیں اور تمیم کون بزرگ۔ زیادہ گمان یہی ہے کہ یہ پُرانے قصّوں کے افراد ہیں جو کبھی دُنیا میں تھے ہی نہیں لیکن راویوں اور داستان گویوں نے ایک مثل دیکھی جو اہلِ عرب عام طور پر استعمال کرتے تھے اور وہ مثل یوں تھی :-

ما ھکذا تورد یا سعد الابل  اے سعد! اس طرح اونٹوں کو گھاٹ پر نہیں لاتے

انھیں اس مثال کی تشریح کرنا تھی بھی۔ بس یہیں سے انھوں نے وہ قصّہ گڑھ لیا جس میں سعد اور مالک نے وہ سب کچھ کہا جو ان کی طرف از قسمِ رجز منسوب ہے۔

بالکل یہی اُس شعر کے بارے میں آپ کو کہنا چاہیے جو عنبر بن تمیم کی طرف منسوب ہے سے

قل رابنی من دلوی اضطرابھا — میرے ڈول کے مضطرب ہونے نے مجھے شک میں
والنائی فی جمراء واغترابھا — ڈال دیا اور مقام بہرا کی دوری اور مسافرت نے
الا تجی ملاءی یجئ قترابھا — اگر نہ آئے وہ ڈول بھر کر تو آئے قریب قریب بھرا ہوا۔

ہمارے نزدیک اس شعر کی تفسیر کی ضرورت ہی نہیں ہو بہ ظاہر یہ شعر کسی مثل کا قائم مقام معلوم ہوتا ہو۔ اور یہی ان شعروں کے بارے میں آپ کو کہنا چاہیے جو جذیمۃ الابرش کی طرف منسوب ہیں اور اُن تمام باتوں کے متعلق بھی یہی۔ اسے رکھنا چاہیے جو جذیمۃ الابرش اور اس کی ساتھی زبّا اور اس کے بھانجے عمرو بن عدی اور اس کے نائب قصیر سے وابستہ ہیں۔ ان چیزوں کی اصل صرف ایک ہی اور وہ ایسے امثال کی تشریح کرنا ہو جن میں ان لوگوں میں سے سب کے یا کچھ کے نام آئے ہیں جیسے لا یطاع لقیصر امر یا لامر ما جدع قصیر انفہ یا شعب عمرو علی الطوق وغیرہا یا وہ امثال جن میں ایسی باتوں کا ذکر ہو جو ان لوگوں سے ان واقعات کے سلسلے میں متعلق ہیں جو عراق، جزیرہ شام اور ان سے متصل عربی دیہاتوں کے رہنے والے عوام میں مشہور تھے جیسے جذیمہ کے گھوڑے کا قصّہ جس کا نام "عصا" تھا اور وہ برج جو قصیر نے عصا کے مرنے کے بعد اس پر تعمیر کیا تھا جس کا نام "برج العصا" تھا اور جذیمہ کے خون کا قصہ جس کو زبّا نے سونے کے طشت میں جمع کیا تھا اور عمرو بن عدی کے اونٹوں کا قصّہ جن کو تدمر میں داخل کرنے کے لیے قصیر نے تدبیر کی تھی اور جن کے اوپر گٹھریاں رکھی ہوئی تھیں جن کے اندر مرد تھے۔ ان تمام حکایتوں اور داستانوں کے سمجھنے اور سمجھانے میں جن کا تعلق اسما، امثال، مقامات اور اسی قسم کی دوسری چیزوں سے ہی اور ان اشعار کے بارے میں

جو ان قصوں اور داستانوں کے بیچ بیچ سنائے جاتے ہیں آپ یہی طریقۂ کار اختیار کرسکتے ہیں۔

لیکن قدما نے یہ طریقۂ کار اختیار نہیں کیا۔ انھوں نے ان خبروں اور ان اشعار کو ان کی تمام کمزوریوں کے ہوتے ہوئے سندِ قبولیت عطا کردی، اور انھیں روایت بھی کردیا اس بنا پر کہ یہ صحیح ہیں کیوں کہ انھوں نے اِن کو ایسے راویوں سے سُنا ہے جن کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ ثقہ اور مستند ہیں۔ اسی غلط فہمی میں مبتلا ہوکر ابنِ سلام وغیرہ نے جذیمہ کے کچھ اشعار روایت کردیے ہیں اس لیے کہ یہ سب سے قدیم عربی شاعری ہے وہ اشعار اس طرح شروع ہوتے ہیں

ربما اوفیت فی علم ۔۔۔ میں نے بارہا میدانِ جنگ میں اپنی بات سچ کر دکھائی ہے
ترفعن ثوبی شمالات ۔۔۔ جہاں زمانۂ قحط کی ہوائیں میرے کپڑوں کو اُڑاتی تھیں۔

داستان کی مختلف قسموں میں ایک اور قسم بھی یہاں پائی جاتی تھی جس کو لوگ ذوق وشوق سے سُنتے تھے۔ اس میں ان کو عجیب وغریب بے سروپا باتیں نظر آتی تھیں۔ یعنی ان سن رسیدہ لوگوں کی خبریں جن کی عمریں لوگوں کی اوسطِ زندگی سے بہت زیادہ تھیں۔ ان سن رسیدہ لوگوں سے بہت سے اشعار اور بہت سی خبریں روایت کی گئی ہیں جن کو تیسری صدی ہجری کے مستند علما نے سندِ قبولیت دے دی ہے، جیسے ابوحاتم السجستانی اور خود ابنِ سلام وغیرہ نے۔ ابنِ سلام اپنی کتاب 'طبقات الشعرا' میں یہ اشعار جو گھٹیا اور گڑھے ہوئے ہیں اور جو انھی سن رسیدہ لوگوں میں سے ایک شخص کی طرف منسوب ہیں جس کا نام مستوغر بن ربیعہ بن کعب بن سعد ہے اور جو ایک طویل عرصے تک بہ قیدِ حیات رہا تھا یہاں تک کہ اس نے کہا:-

| | |
|---|---|
| ولقد سئمت من الحیاۃ وطولھا | میں زندگی اور درازیٔ عمر سے تنگ آ گیا ہوں۔ |
| وازددت من عدد السنین مئینا | میں عمر کے برسوں میں سیکڑوں برس اضافہ کر چکا ہوں |
| مائۃ اتت من بعدھا مائتان لی | ایک سیکڑے کے بعد دو سیکڑے میرے لیے آئے |
| وازددت من عدد الشھور سنینا | اور مہینوں کی جگہ برسوں کا اضافہ میں نے کیا۔ |
| ھل ما بقی الا کما قد فاتنا | کیا ابھی اتنا ہی زمانہ میرے لیے اور رہے گا کہ |
| یوم یکر ولیلۃ تحدونا | دن لوٹ لوٹ کر آئے اور رات مجھے آگے ہنکاتی رہے۔ |

ابن سلام اور بھی اشعار روایت کرتا ہے جو ان اشعار سے گھٹیا پن میں بڑھے ہوئے ہیں اور منسوب ہونے میں کسی طرح کم درجہ نہیں رکھتے ہیں۔ یہ اشعار دُوید بن زید کی طرف منسوب ہیں جو اس نے مرتے وقت کہے تھے:۔

| | |
|---|---|
| الیوم یبنی لدوید بیتہ | آج دوید کے لیے اس کا گھر تعمیر کیا جائے گا |
| لوکان للدھر بلیً ابلیتہ | اگر زمانے کے لیے کہنگی ہوتی تو میں اُسے بھی کہنہ کر دیتا |
| اوکان قرنی واحداً کفیتہ | یا میرا مدِ مقابل ایک ہی ہوتا تو میں اُسے کافی ہو جاتا۔ |
| یا رُبَّ نھبٍ صالح حویتہ | اے شخص! بہت سی عمدہ لوٹیں ہیں جنھیں میں نے جمع کیا ہے |
| وربَّ غیل حسن لویتہ | اور بہت سی خوب صورت عورتیں ہیں جنھیں میں نے موڑ لیا ہے |
| ومعصم مخضبٍ ثنیتہ | اور بہت سی مہندی لگی کلائیاں ہیں جنھیں میں نے پھیر دیا ہے۔ |

دیکھتے ہیں آپ کہ ابنِ سلام باوجود اس کے کہ وہ اِن اشعار کے بارے میں اپنے شک کا اظہار کر چکا ہے جو ابنِ اسحاق نے عاد و ثمود، اور تبّع و حمیر کے اشعار کہہ کر روایت کیے ہیں، ان اشعار کے بارے میں دھوکا کھا گیا جو ابنِ اسحاق اور دُوسرے داستاں گو روایت کرتے ہیں اور عرب کے شہروں اور دیہاتوں کے قدیم باشندوں کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

ان راویوں کی فریب خوردگی اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب معاملہ

دیہات سے وابستہ ہوتا ہے۔ اور یہ ان خبروں میں ہوتا ہے جن کو لوگ ایام عرب یا ایام النّاس کے نام سے یاد کرتے ہیں راویوں نے ایسی بعض خبریں دیہاتیوں سے سُنی تھیں پھر انھوں نے دیکھا کہ یہ قصّے تو بہت تفصیل اور تشریح کے ساتھ بیان کیے جارہے ہیں۔ تو انھوں نے یہ سمجھ کر ان کو تسلیم کرلیا کہ انھیں نئی بات معلوم ہوگئی۔ پھر پورے قصّے کو انھوں نے مفصّل روایت کردیا۔ قصّے کے سہارے اشعار کی تشریح کی اور انھی داستانوں سے اور انھی اشعار سے عرب کی تاریخ انھوں نے نکال لی۔ دراں حالے کہ صورت حال اس سے زیادہ نہیں ہے جتنا ہم بیان کرچکے ہیں۔ تو ان اخبار و واقعات کی سوائے اس کے اور کوئی حیثیت نہیں ہے کہ یہ قدیم عربی زندگی کے داستانی منظر ہیں عربوں نے ان کو اس وقت بیان کرنا شروع کیا تھا جب کہ وہ اطمینان کے ساتھ شہروں میں آبسے تھے، تو انھوں نے ان میں اضافے بھی کیے اور زیب و زینت بھی۔ اور اشعار کے ذریعے ان میں رونق بھی پیدا کی، جس طرح یونانیوں نے اپنے قدیم عہد کا ذکر کیا تو الیاذہ اور ادوسا وغیرہ داستانی قصّے اتنی تعداد میں کہے جن کا شمار نہیں۔ تو بسوس کی لڑائی، داحس وغبرا کی لڑائی، حرب الفساد اور دوسری بہت سی لڑائیوں کے بارے میں کتابیں تصنیف کی گئیں اور اشعار کہے گئے جن کی دراصل کوئی حقیقت ـــــ اگر ہمارا نظریہ صحیح ہے ـــــ سوائے داستانوں کے اور ان واقعات کو وسعت دینے اور رنگ آمیزی کرنے کے نہیں ہے جن کو اسلام کے بعد عرب بیان کیا کرتے تھے۔

ان تفصیلات کے بیان کرنے کے بعد ہم پورے اطمینان کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان اشعار کے مقابلے میں جو جاہلین عرب کی طرف منسوب

کیے جاتے ہیں۔ اور جو درحقیقت کسی داستان کی زینت یا تشریح کے لیے ہیں یا کسی نام کی وضاحت کے لیے ہیں یا کسی مثل کی شرح بیان کرنے کے لیے ہیں۔ عربی ادب کے مورخ کو حق حاصل ہے کہ وہ شک کی منزل میں ٹھیر جائے ——— اگر صریحی انکار کا مقام وہ نہیں اختیار کرسکتا ہے ——— جو کچھ عاد و ثمود، طسم وجدیس اور جرہم وعمالیق کی طرف منسوب کر کے روایت کیا جاتا ہے وہ سب کا سب گڑھا ہوا ہے اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

جو کچھ تبّع، حمیر اور قدیم شعرائے یمن کی جانب سے روایت کیا جاتا ہے وہ اور کاہنوں کے واقعات سیلِ عرم کی داستان اور سیلِ عرم کے بعد عرب کے منتشر اور متفرق ہوجانے کی داستان سب من گھڑت قصے ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے۔

اور جو کچھ ایامِ عرب، نیز عربوں کی عداوتوں اور لڑائیوں کے بارے میں روایت کیا جاتا ہے۔ نیز وہ اشعار جو ان واقعات سے وابستہ قرار دیے جاتے ہیں سب کے سب کو موضوع ہی ہونا چاہیے، اور ان میں خاصی بڑی مقدار تو بلاشبہ گڑھی ہوئی ہے۔

نیز وہ اخبار و اشعار جو ان رشتوں کے متعلق ہیں جو عربوں اور دوسری غیر قوموں ——— ایرانیوں، یہودیوں اور حبش کے رہنے والوں ——— کے درمیان قبلِ اسلام پائے جاتے تھے سب گڑھے ہوئے ہوں گے اور ان میں خاصی بڑی مقدار تو بلاشک گڑھی ہوئی ہے۔

آدم کے اشعار اور اسی قسم کے دوسرے اشعار ہم یہاں نقل نہیں کر رہے ہیں ——— یہ کتاب کھلنڈرے پن اور مسخرے پن میں تو ہم لکھ نہیں رہے ہیں ——— !

# ۵ - شعوبیت (عجمی تعصب) اور الحاق

شعوبیت[1] (عجمی تعصب) کے بارے میں اور اُس طاقت اور اثر کے بارے میں جو عجمی تعصب رکھنے والوں کا اشعار و اخبار گڑھنے اور انھیں شعرائے جاہلیت کی طرف منسوب کرنے کے سلسلہ میں ہوگا۔ آپ کی کیا رائے ہے؟ میرا تو ایمان ہے کہ ان عجمی تعصب رکھنے والوں نے بہت سے اشعار و اخبار گڑھے اور انھیں شعرائے جاہلیت اور شعرائے اسلام کے سر منڈھ دیا۔ صرف اخبار و اشعار کے گڑھنے اور انھیں دوسروں کی طرف منسوب کرنے ہی پر انھوں نے بس نہیں کی بلکہ اپنے حریفوں اور مقابلہ کرنے والوں کو بھی اس حرکت کے مرتکب ہونے اور اس میں انتہا تک پہنچ جانے پر مجبور کردیا۔ آپ جانتے ہیں۔ کہ اس گروہ کی اصل وہی کینہ اور عداوت ہے جو مفتوح ایران فاتح عرب کی طرف سے اپنے دل کے اندر رکھتا تھا۔ اور یہ بھی آپ کو معلوم ہوگا کہ اس عداوت نے فتوحاتِ عرب کی تکمیل کے بعد ہی سے مختلف شکلیں اختیار کرنا اور مسلمانوں کی دینی، سیاسی اور ادبی زندگی میں متنوع اور دُور رس اثرات پیدا کرنا شروع کر دیا تھا۔ لیکن ہم اس فصل میں ادبی زندگی میں اس گروہ کی تاثیر اور خاص کر جاہلیینِ عرب کی طرف انتساب اشعار کی بحث سے آگے نہیں جائیں گے۔

پہلی صدی ہجری آدھی بھی ہونے نہیں پائی تھی کہ ایرانی ایرانِ جنگ میں

---

[1] شعوبی اس شخص کو کہتے ہیں جو عرب پر عجم کو فضیلت دیتا ہے، عرب کی عزت و شان کو حقیر سمجھتا ہے اور عربوں پر طرح طرح کے عیب لگایا کرتا ہے۔ اسی سے شعوبیت بنا ہے۔ ہم نے اس کا ترجمہ عجمی تعصب کیا ہے۔

سے ایک گروہ عرب بن گیا۔ اس نے عربی زبان پر عبور حاصل کیا اور خالص
عربی ممالک میں آکر بس گیا اور یہیں اس کی نسل اور ذریت بڑھنے اور پھیلنے
لگی۔ یہ نئی پیدا ہونے والی نسل اسی طرح عربی بولنے لگی جس طرح اہلِ
زبان عرب بولتے تھے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نسل نے اُسی طرح عربی
میں شاعری کرنا بھی شروع کردی جس طرح شعرائے عرب شاعری کرتے تھے۔
پھر اُن کے معاملے نے صرف عربی اشعار نظم کرلینے پر بس نہیں کی بلکہ
یہ لوگ عربوں کے ساتھ اُن سیاسی اغراض میں بھی شریک ہوگئے جو وہ لوگ
اشعار سے حاصل کیا کرتے تھے تو ان غلاموں میں ایسے شاعر نکل آئے جو
عربوں کی سیاسی پارٹی بندی کے سلسلے میں کسی ایک کے معاون و مددگار ہوگئے
تھے اور ان کی طرف سے اعتراضات کا جواب دیتے تھے۔

اس سیاسی مقام نے جہاں سیاسی پارٹیوں کے سلسلے میں یہ غلام
کھڑے تھے ان کے معاملے کو بالکل آسان کردیا تھا، ان غلاموں میں سے
کوئی شخص سیاسی پارٹیوں میں سے کسی پارٹی کی تائید میں اِدھر اُٹھا اُدھر اُس
پارٹی نے اس سے اپنی خوشنودی کا اظہار کرنا اور اس کی طرف مائل ہونا
شروع کردیا۔ بڑے بڑے عطیے دینا اور ہر ہر طریقے سے اُسے جرأت دلانا
شروع کردیا۔ اُسی طرح جس طرح آج کل سیاسی پارٹیاں اُن اخبارات کے
ساتھ سلوک کرتی ہیں جو ان کی تائید کا بیڑا اٹھا لیتے ہیں۔ ان اخبارات کو پسندیدگی
کی سند عطا کی جاتی ہے اور بے دھڑک ان کی امداد و اعانت کی جاتی ہے۔ اس
لیے کہ سیاسی پارٹیوں کا مقصد محض پروپگنڈا اور پروپگنڈے کے ذریعے کامیابی
حاصل کرنا ہوا کرتا ہے۔ اور جس کا مقصدِ اصلی، صرف کامیابی حاصل کرنا ہوتا
ہے وہ مجاز بھی ہوتا ہے اس بات کا کہ وسائل کی تحقیق اور نتائج کے سلسلے

میں دُور اندیشی کو کام میں نہ لائے۔

بالکل یہی عرب کی سیاسی پارٹیاں بنی امیہ کے زمانے میں کرتی تھیں، فلاں غلام نے کسی قصیدے میں اُمویوں کی تائید کا اظہار کیا اور اُمویوں نے بڑھ کر اُسے اپنے میں شامل کرلیا۔ ان کو اس سے کوئی مطلب نہیں ہوتا تھا کہ یہ شخص ان کا مخلص ہے یا صرف فائدہ اور تقرب حاصل کرنا چاہتا ہے۔

اور یہی اولادِ زبیر کی پارٹی کرتی تھی، اور ہاشمیوں کی پارٹی بھی۔ اس طرح عرب کی سیاسی پارٹیوں کا اختلاف، ان مفتوح اور عداوت رکھنے والے غلاموں کو اجازت دے دیتا تھا کہ عربی سیاست میں داخل ہو کر اشرافِ قریش اور پیغمبرِ اسلام کے قرابت داروں کی ہجو کیا کریں۔

بنی امیہ، ابو العباس الاعمیٰ کو جرات دلایا کرتے تھے اور اولادِ زبیر اسماعیل بن یسار کو۔ ان دونوں شاعروں نے آلِ مروان اور آلِ حرب، یا آلِ زبیر کی تائید کے سلسلے میں قریش کی خاص کر، اور تمام اہلِ عرب کی عام طور پر ہجو کرنے کی اجازت حاصل کرلی تھی۔

یہ لوگ عرب کے قطعی مخلص نہیں تھے وہ ان سیاسی پارٹیوں کے سیاسی اختلاف میں محض اس لیے دلچسپی لیتے تھے تاکہ ایک طرف تو وہ زندہ رہ سکیں دوسری طرف غلامی اور اسیری کی زندگی سے نکل کر ایسی زندگی میں داخل ہوجائیں جو آزادوں اور سرداروں کی زندگی کی ایسی ہو۔ اور تیسری طرف اس پیاس کو بجھا سکیں اور اس حسد کو تسکین دے سکیں جو عربوں کی عداوت کے سلسلے میں وہ لیے بیٹھے تھے۔ شاید اسماعیل بن یسار سب سے نمایاں مثال ہو ان غلام شاعروں کے گروہ میں جو عربوں سے عداوت رکھتے ان کا مذاق اُڑانے اور اپنی ضرورتوں، اپنی خواہشوں اور اپنی ہوس کو پورا کرنے

کے لیے ان کی باہمی رقابت میں دلچسپی لیتے تھے۔ راویوں کا بیان ہے کہ اسماعیل بن یسار، عبداللہ بن زبیر کی ہواخواہی کا دم بھرا کرتا تھا مگر جب آلِ مروان آلِ زبیر پر پوری طرح فتح پا گئے تو اسماعیل مروانی ہوگیا اور بنی امیہ نے اُسے قبول کرلیا، ایک دن ولید بن عبدالملک کے درِ دولت پر حاضر ہوکر اس نے اجازت طلب کی تو اُسے کچھ دیر انتظار کرنا پڑا یہاں تک کہ جب ملاقات کے لیے بُلایا گیا تو اس طرح ولید کے پاس پہنچا کہ زار و قطار رو رہا تھا۔ ولید نے رونے کی وجہ پوچھی تو اس نے کہا:۔

"آپ نے اتنی دیر مجھے انتظار کرایا حال آں کہ آپ میری اور میرے باپ کی مروانیت کو اچھی طرح جانتے ہیں"

ولید اس کی دلجوئی کرتا جاتا اور اپنا عذر پیش کرتا جاتا تھا اور وہ زور شور سے روتا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ ولید نے اُسے بہت کچھ انعام واکرام سے سرفراز کیا۔ جب اسماعیل بن یسار وہاں سے چلا تو حاضرینِ وقت میں سے ایک شخص اس کے ساتھ ساتھ آیا اور اُس سے اِس مروانیت کے بارے میں جس کا ابھی اس نے دعوا کیا تھا پوچھا کہ "یہ کیا ہے اور کب سے؟" اسماعیل نے جواب دیا کہ

"یہ مروانیت وہ بغض اور کینہ ہے جو آلِ مروان کی طرف سے ہمارے دِلوں میں ہے"

اِسی مروانیت نے اُس کے باپ یسار کو اس وقت جب کہ وہ زندگی کے آخری لمحے گزار رہا تھا مروان بن الحکم پر لعنت بھیج کر خدا کا تقرب حاصل کرنے پر آمادہ کیا تھا اور اِسی مروانیت نے اس کی ماں کو خدا کا تقرب حاصل کرنے کے لیے تسبیح خوانی کے بجائے آلِ مروان پر لعنت بھیجتے رہنے پر

زندگی بھر عامل رکھا مگر آلِ مروان ان شعرا کو استعمال کرنے کے بہر حال محتاج تھے تاکہ یہ لوگ ان کی طرف سے مدافعت کریں۔ اور خاص کر بنی ہاشم کے مقابلے میں ان کا ساتھ دیں کیوں کہ ان غلاموں اور ایرانیوں کے دِلوں میں بنی ہاشم کی قدر و منزلت کا حال آلِ مروان بخوبی جانتے تھے۔

راویوں کا کہنا ہے کہ بنی امیّہ کو اپنے شاعر ابوالعباس الاعمیٰ کے ساتھ جو محبت تھی اس کا کوئی اندازہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ حال تھا کہ بنی امیّہ کے انعامات اور صلے مکّہ تک اس کے پاس آیا کرتے تھے۔ ایک مرتبہ عبدالملک حج کرنے آیا تو یہ شاعر اس کی خدمت میں حاضر ہوا اور عبداللہؓ بن زبیر کی ہجو میں کچھ اشعار سُنائے، جن کو سُن کر عبدالملک نے ان لوگوں کو جو اس کے قرابت داروں میں سے یا قبیلۂ قریش سے اس وقت محفل میں موجود تھے یہ قسم دِلائی کہ وہ سب ایک ایک خلعت اس شاعر کو پہنائیں۔ ابوالعباس کے اوپر کپڑے اور جوڑے برسنے لگے یہاں تک کہ اس انبار میں تقریباً وہ چھپنے لگا تو وہ اٹھا اور کپڑوں کے انبار پر چڑھ کر آخر تک عبدالملک کے ساتھ بیٹھا رہا۔

ہاشمیوں کا برتاؤ اپنے مددگار شعرائے موالی کے ساتھ امویوں اور زبیریوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں تھا۔ ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان شعرائے موالی نے پہلے تو عربوں کی ہجو کرنا اپنے لیے جائز کرلیا پھر اپنے قدیم عہد کا ذکر اور ایرانی ہونے پر فخر کا اظہار کرنے لگے۔ بنی امیّہ کے زمانے میں ان شعرائے موالی نے ایرانی افتخار کے سلسلے میں جو کچھ اشعار کہے تھے ان میں سے بہت کچھ ضائع ہوگئے لیکن ان کا کچھ حصّہ 'کتاب الاغانی' میں اس حیثیت سے کہ وہ گایا گیا تھا، اور دوسری ادب کی کتابوں میں آپ کو

مل جائے گا۔

رہ گیا سوال بنی عباس کے زمانے کا تو صرف اُس قصیدے کا پڑھ لینا اس سلسلے میں کافی ہوگا جسے ابو نواس نے کہا تھا اور جس میں اس نے عرب اور قریش کی ہجو کی تھی۔ نیز جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید نے اُسے قیدِ طویل کی سزا دی تھی۔

یہی راویانِ کلام بیان کرتے ہیں کہ اسماعیل بن یسار کی جرات اس حد تک بڑھ گئی تھی کہ اس نے ہشام بن عبدالملک کے روبرو اپنے ایرانی ہونے پر فخریہ اشعار پڑھے۔ خلیفہ ہشام اس جرات پر اتنا برہم ہوا کہ اُس نے حکم دے دیا کہ وہ سامنے والے حوض میں لٹکا دیا جائے اور اس وقت تک نہیں نکالا گیا تا آں کہ وہ قریبِ مرگ ہوگیا۔

یہ سب باتیں ہم اس لیے بیان کر رہے ہیں تاکہ آپ کے سامنے ایک تصویر پیش کر دیں اُس عداوت کی جو ایرانیوں کو عربوں کے ساتھ تھی، اور اس اثر کی جو ان شعرا کی ادبی زندگی پر تھا۔

اب ہم اُس جگہ تک آگئے ہیں جہاں ہمارا مقصد واضح ہوجاتا ہے یعنی اشعار گڑھنے اور انھیں دوسروں کی طرف منسوب کرنے میں اس عجمی تعصب کی تاثیر۔ ان حالات میں اِن غلاموں میں سے کسی شاعر کے لیے بہت کافی تھا کہ وہ عربوں پر اظہارِ فخر کا قصد کرے تاکہ یہ ثابت کرسکے کہ خود عرب اُس دور سے پہلے جب کہ اسلام نے انھیں اس غلبے اور اقتدار سے سرفراز کیا تھا، ایرانیوں کی فضیلت اور ان کی عظمت کا اعتراف کرتے تھے اور ایسے اشعار کہتے تھے جن کے ذریعے ایرانیوں کا تقرب اور اُن سے اپنی خیرخواہی کا معاوضہ حاصل کریں خصوصاً ان حالات میں جب کہ تاریخی واقعات اور

دیومالائی قسم کے قصے اس سلسلے میں مددگار بھی ہوں اور اس مقصد کو قریب کرتے ہوں۔

کون انکار کرسکتا ہے اس بات سے کہ اسلام سے پہلے ایرانی عراق پر قابض ہوگئے تھے اور اُن کے اقتدار اور دبدبے کے آگے، دیہاتی اور شہری عرب جو ان اطراف میں رہتے تھے سرنگوں ہوگئے تھے!

یا کون انکار کرسکتا ہے اس حقیقت سے کہ ایرانیوں نے ایک لشکر بھیجا تھا جو یمن میں اُترا اور وہاں سے اس نے حبش کے اقتدار کو نکال باہر کیا!

اور کون انکار کرسکتا ہے اس صداقت سے کہ ایران اور عرب کے درمیان جنگیں ہوئیں اور یہ کہ حیرہ کے فرماں روا ایرانیوں کے مطیع تھے جن کے پاس عرب کے دیہاتی اشراف کے وفد اکثر آیا کرتے تھے؟

جب یہ سب باتیں صحیح تھیں تو کیوں نہ موالی ان سے کام لیتے؟ اور کیوں نہ اُن کے ذریعے ان فاتح عربوں پر فخر کرتے جو ان کو حقیر سمجھتے اور انھیں اپنا غلام اور خدمت گزار بنالتے تھے؟

حق یہ ہے کہ ان غلاموں نے اس بارے میں زرا بھی کوتاہی سے کام نہیں لیا۔ بلکہ انھوں نے بہت سے عربوں کی زبان سے نثر و نظم میں ایسا کلام کہلوادیا جس میں ایرانیوں کی تعریف ان کی مدح اور ان کا تقرب حاصل کرنے کا ذکر تھا۔

انھی لوگوں کا کہنا ہے کہ اعشی نے کسریٰ سے ملاقات کی اور اس کی مدح میں قصیدہ سُنایا، اور اس کے عطیوں سے کام راں ہوا۔ انھی لوگوں نے عدی بن زید، لقیط بن یعمر اور ان کے علاوہ دُوسرے شعرا مثلاً ایاد اور عباد کی طرف بہت سے اشعار منسوب کردیتے ہیں جن میں شاہانِ ایران

کی تعریف اور ان کی سلطنت اور عظیم فوج کی توصیف تھی۔

انھی لوگوں سے طائف کے شعرا میں سے ایک شاعر سے چند اشعار کہلوائے ہیں جن کو مستند راویوں نے اس بنیاد پر روایت کیا ہو کہ یہ اشعار صحیح ہیں اور ان میں کسی قسم کا شک نہیں کیا جا سکتا۔ یہ وہ اشعار ہیں جو ابو الصلت بن ربیعہ ــــ مشہور شاعر امیہ ابن ابی الصلت کے باپ ــــ کی طرف منسوب ہیں۔ ان اشعار کا یہاں درج کرنا مفید ہی ہوگا۔

للہ درّھم من عصبۃ خرجوا — نکلنے والا گروہ کتنا اچھا ہو
ما ان تری لھم فی النّاس امثالا — ای مخاطب! تو لوگوں میں ان کی نظیر نہیں پائے گا،
بیضا مرازبۃ غرّاً جحاجحۃ — وہ سفید رو، روشن جبیں، سردار اور سپہ سالار ہیں
اسد اً تربب فی الغیضات اشبالا — وہ ایسے شیر ہیں جو کچھار میں اپنے بچوں کو پالتے ہیں۔
لا یرمضون اذا حرّت مغافرھم — جب ان کے خود گرم ہو جاتے ہیں تو وہ اس کی حرارت محسوس نہیں کرتے،
ولا تری منہم فی الطعن میّالا — اور نہ تم ان میں کسی کو نیزہ بازی کے وقت روگرداں پاؤ گے
من مثل کسریٰ وسابور الجنود لہ — کسریٰ اور سابور الجنود کے مثل کون ہو؟
او مثل وھرز یوم الجیش اذ صالا — یا وہرز کے مثل جب کہ معرکہ کارزار میں اس نے یلغار کی تھی
فاشرب ھنیئاً علیک التاج مرتفعاً — ای ممدوح تو خوش رہے! اور تیرا تاج بلند رہے
فی راس غمدان دارا منک محلالا — غمدان کی چوٹی میں جو کہ تیرا ایک آباد گھر ہو
واضطم بالمسک اذ شالت نعامتھم — اور عیش کی زندگی بسر کر جب کہ تیرے دشمن فنا ہو گئے
واسبل الیوم فی بُردیک اسبالا — اور آج کے دن نے تیری دونوں چادروں کو نیچے لٹکا دیا
تلک المکارم لا قعبان من لبنٍ — یہ ہی بزرگی! نہ کہ دودھ کے دو پیالے جن میں پانی ملایا
شیبا بماء فعادا بعدُ ابوالا — گیا ہو اور جو بعد کو پیشاب بن کر نکل جائیں۔

یہ اشعار سیف بن ذی یزن کی تعریف میں ہیں۔ ابن قتیبہ نے ان اشعار

کے شروع میں کچھ اشعار بڑھائے ہیں یہ نئے اشعار بہترین دلالت کرنے والے ہیں اس مقصد پر جس پر ہم روشنی ڈالنا چاہتے ہیں ؎

لن یطلب الوتر امثال ابن ذی یزن — ابنِ ذی یزن کے مثل کوئی کینہ نہیں طلب کرے گا

لجّج فی البحر للاعداء احوالا — جو دشمنوں کے گوناگوں حالات کے سمندر میں گھس گیا ہو۔

اتی هرقل وقد شالت نعامته — وہ ہرقل کے پاس اُس وقت آیا جب کہ اس کی موت تیار تھی

فلم یجد عنده القول الذی قالا — اور اُس نے اس کو دعوے میں سچا نہیں پایا۔

ثم انتحی نحو کسری بعد تاسعة — پھر کسریٰ کے پاس نو برس کے بعد واپس ہوا

من السنین، لقد ابعدت ایغالا — اے ممدوح! تو نے بہت لمبی لڑائی لڑی۔

حتی اتی ببنی الاحرار یحملهم — یہاں تک کہ وہ آزادوں کی اولاد کو لادکر لایا

انک عمری لقد اسرعت قلقالا — قسم اپنی عمر کی، تو نے تیز روی میں بہت عجلت کی!

دیکھیے کس طرح پہلے شعر میں ایران کی، پہلے روم پر، پھر تمام عرب پر فضیلت بیان کی ہے!

اگر عربوں نے اسلام کے بعد روم کو اسی طرح مغلوب کرلیا ہوتا اور اُسی طرح ان کی سلطنت کو برباد کردیا ہوتا جس طرح ایران کی سلطنت تباہ و برباد کردی تھی اور اُسی طرح روم کو بھی اپنا فرماں بردار بنالیا ہوتا جس طرح ایران کو بنالیا تھا تو عرب کے ساتھ رومیوں کا برتاؤ اور معاملہ ایرانیوں کے برتاؤ اور معاملے سے ملتی جلتی ہوتی۔ مگر عربوں نے روم کو جڑ سے نہیں اُکھاڑا، بلکہ ان کی سلطنت سے کچھ حصہ کاٹ لیا تھا اور ان کی سلطنت کو قائم رہنے دیا تھا۔

اُن اشعار کا یہاں درج کرنا مفید ہوگا جو اسماعیل بن یسار نے اپنے ایرانی ہونے پر فخر کرتے ہوئے کہے تھے۔ اِن اشعار اور اُن اشعار کے درمیان

جو ابوالصلت کی طرف منسوب ہیں آپ کچھ ایسی کیفیت محسوس کریں گے جو شک اور شبہ کرنے پر آمادہ کردیتی ہے۔ اسماعیل کہتا ہے ؎

انی وجدک ما عودی بذی خور — تیرے نصیب کی قسم حفاظت کے وقت میری شاخ کمزور
عند الحفاظ ولا حوضی بمهدوم — نہیں ہے اور نہ میرا حوض ڈھایا جاسکتا ہے۔
اصلی کریم ومجدی لا یقاس بہ — میری اصل شریف ہے اور میری بزرگی کو کوئی نہیں پاسکتا
ولی لسان کحد السیف مسموم — اور میری زبان تلوار کی دھار کی طرح تیز اور زہر آلود ہے
احمی بہ مجد اقوام ذوی حسب — جس کے ذریعے میں شریف لوگوں کی بزرگی کی حفاظت کرتا ہوں
من کل قرم بتاج الملک معموم — یعنی ہر ایسے سردار کی جس کے سر پر بادشاہت کا تاج لگا ہے
جحاجح سادۃ بُلج مرازبۃ — وہ سردار، سپہ سالار اور روشن جبیں
جرد عتاق مسامیح مطاعیم — اصیل، شریف، فیاض اور مہمان نواز ہیں۔
من مثل کسری وسابور الجنود معاً — کسریٰ اور سابور الجنود دونوں کا ایسا کون ہے؟
والہرمزان لفخر او لتعظیم — یا ہرمزان کا مثل، کسی فخر یا تعظیم کے لیے۔
اسد الکتائب یوم الروع ان زحفوا — وہ معرکے کے دن لشکروں کے شیر ہیں اگر وہ لڑیں
وهم اذلوا ملوک الترک والروم — اور انھی لوگوں نے ترک و روم کے بادشاہوں کو ذلیل کردیا ہے۔
یمشون فی حلق الماذی سابغۃ — وہ چوڑی چکلی اور ماذی زرہ کی کڑیوں میں اس
مشی الضراغمۃ الاسد اللهامیم — طرح چلتے ہیں جس طرح بہادر شیر چلا کرتے ہیں
هناک ان تسألی تنبی بان لنا — اے پوچھنے والی! اگر تو پوچھے تو تجھے معلوم ہوگا کہ
جرثومۃً قهرت عز الجراثیم — ہماری ایک ایسی جڑ ہے جس نے تمام جڑوں کو مغلوب کردیا ہے۔

ان غلاموں کا اس حد تک ایسے اخبار و اشعار گڑھنا اور انھیں عربوں کی طرف منسوب کرنا جن میں ایرانیوں کی قدیم شان و شوکت کا اور زمانۂ جاہلیتِ عرب میں ان کے اقتدار و عظمت کا ذکر ہو، عربوں کو مجبور کرتا تھا

جاہلیت میں شعرا نہیں تھے اور زمانۂ اسلام میں شاعری میں ان کا حصّہ بہت کم اور مختصر تھا۔ یہی فطرتِ اشیا کے عین مطابق ہی، اس لیے کہ زمانۂ جاہلیت میں یمن کی زبان، عربی نہیں تھی، اور جب اسلام آیا تو بعض یمنیوں نے عربی زبان سیکھی اور اس میں شعر کہنے کی فکر کی، تو اس بارے میں ان کا مرتبہ وہی تھا جو ایران کے ان غلاموں کا تھا جنھوں نے عربی زبان سیکھ لی تھی اور سیاسی اسباب یا نسلی اور قومی تعصبات کی وجہ سے عربی میں شعر کہنا اختیار کر لیا تھا ــــ جیسا کہ تیسرے باب میں آپ پڑھ چکے ہیں ــــــ غرض زمانۂ اسلام میں یمنی شعرا، شعرائے موالی کی طرح تعداد میں کم، حیثیت میں کم تر اور درجے میں پست اور سیاسی گروہوں اور قومی و نسلی عصبیتوں سے وابستہ تھے اور شاید ان شعرا میں سب سے نمایاں اعشیٰ ہمدان ہی جو یمنیوں کا اور خاص کر عبدالرحمن بن الاشعث کا شاعر تھا جسے حجاج بن یوسف الثقفی نے قتل کرا دیا تھا۔

اور ربیعہ کا معاملہ یہ ہی کہ زمانۂ جاہلیت میں شعرا اور شاعری کے بارے میں اس کا حصّہ مضریین سے کم مگر یمنیوں سے زیادہ تھا۔ راوی ربیعہ کے بہت سے بڑے شعرا کا نام لیتے ہیں جو زمانۂ جاہلیت میں تھے لیکن ان بڑے شعرا کا بہت ہی مختصر کلام روایت کرتے ہیں، جسے نظر انداز کر دینے پر ہم مجبور ہیں، جیسا کہ آپ دیکھیں گے جب ہم آگے شعرائے ربیعہ کی بحث اٹھائیں گے۔ اور زمانۂ اسلام میں بھی ربیعہ کا مرتبہ مضر سے کم اور یمن سے برابر زیادہ رہا۔ اسلام میں ربیعہ کا ایک بڑا شاعر تھا جو مضر کے تمام بڑے شاعروں سے ٹکر لے سکتا تھا یعنی اخطل۔ ربیعہ کے پاس ایک اور شاعر تھا جو اخطل سے درجے میں کم

ضرور تھا مگر کبارِ شعرا میں اس کا شمار تھا یعنی قطامی ۔ اس کے علاوہ ربیعہ کے کچھ اور بھی شعرا تھے جو یمن کے شعرا ہی کی طرح تعداد میں کم اور حیثیت میں پست اور درجے میں فروتر تھے ۔ یہ بھی فطرتِ اشیا کے عین مطابق ہے کیوں کہ ربیعہ عدنانی تھے ، ہمارا مطلب یہ ہے کہ شمال کے رہنے والے عرب تھے جو وطن ، زبان اور نسب کے اعتبار سے مضریین سے قریبی تعلق رکھتے تھے ۔ ہاں وہ اسلام سے پہلے قریش کی زبان نہیں بولتے تھے ، تو گمانِ غالب یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت کی ان کی جو شاعری ہے وہ ان کے شعرا کے سر منڈھی ہوئی شاعری ہے ۔ مگر ظہورِ اسلام کے بعد ان کا عربیت اختیار کر لینا یمن کے رہنے والوں اور غلاموں کے عربیت اختیار کرنے سے آسان اور تیز رفتار تھا تو ان میں شعرا پھوٹ پڑے اور ان میں اخطل و قطامی زیادہ ممتاز ہوئے ۔ رہ گیا سوال مضریین کا تو زمانۂ جاہلیت میں ان کے اندر شعرا پائے جاتے تھے اور ان کے مختلف قبیلوں قیس ، تمیم اور ضبہ وغیرہ میں شعرا موجود تھے ، یہ لوگ شاعری کو بہ اعتبار ایک فن اور ہنر کے برتتے تھے ، یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ یہ شعرا جزیرۃ العرب کے اس خطے میں ذہنی اور فنی بیداری کے ترجمان تھے ۔ تو جب اسلام آیا تو اس بیداری میں کوئی کمزوری نہیں پیدا ہوئی بلکہ وہ اور زیادہ طاقت ور اور مستحکم ہو گئی اور ان میں شعرا کی تعداد میں اضافہ ہوا اور سمجھ دار شعرا کی تعداد بڑھ گئی اور پورے اموی دور بھر اور شروع دورِ عباسی میں باہمی جھگڑے اور رقابتیں عروج پر رہیں ۔ یہ سب کچھ دلالت کرتا ہے اس امر پر کہ مضر میں شاعری اصلی ہے اصلی اور فطری ہے ۔ نشو و نما ہوئی شاعری کی اس وقت جب کہ مضر میں بیداری پھیلی اور طاقت ور ہوئی اس وقت جب کہ

یہ بیداری مضبوط اور مستحکم ہوئی اور انتہا کو پہنچی اور اچھے پھل لائی اس وقت جب کہ زمانۂ اسلام میں مضر زندگی کے تمام شعبوں میں بیداری اور طاقت کی انتہائی حدوں تک پہنچ گئے، دراں حالے کہ یمن میں اور ربیعہ میں یہ شاعری نہ تو اصلی تھی اور نہ فطری۔ تو عربی شاعری میں یمنیوں اور ربیعیوں کا حصہ جب کہ انھوں نے قریشی زبان سیکھ لی تھی، اہلِ زبان کی قربت، اور عربی زبان پر عبور حاصل کرنے کی ذاتی صلاحیت واستعداد اور ادبیات سے دلچسپی کے اعتبار سے مختلف اور متفاوت تھا۔

اس جگہ آپ اندازہ کریں گے کہ وہ نظریہ جس کی طرف دوسرے باب میں ہم نے اشارہ کیا تھا، یعنی قبائلِ عرب میں شاعری کے منتقل ہونے کا نظریہ، صحیح، فطری اور اشیا سے واقعاتی مناسبت رکھنے والا نہیں ہے۔ کیوں کہ ہم نہیں سمجھتے کہ شاعری یمن میں پیدا ہوئی، پھر ربیعہ میں منتقل ہوئی، پھر مضر کے قبیلے قیس میں، پھر تمیم میں منتقل ہوئی۔ یہی اس ترتیب کی بنا پر جو قدما نے بیان کی ہے۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ شاعری پیدا ہوئی مضر میں، اس سے منتقل ہوکر ان عربی قبیلوں میں ہوتی ہوئی ربیعہ تک پہنچی جو مضر سے افتادِ مزاج، زبان اور وطن میں زیادہ قریبی تعلق رکھتے تھے۔ پھر اُن دوسرے عربی قبائل میں پہنچی جو ربیعہ سے زیادہ دور تو تھے مگر انھوں نے عربی زبان سیکھ لی تھی اور عربوں کی مذہبی اور سیاسی زندگی میں شریکِ کار کی حیثیت اختیار کر گئے تھے اور مضر اور ربیعہ سے شدید معاندانہ رقابت رکھتے تھے، اس لیے مضر اور ربیعہ کا مقابلہ اپنے ہتھیار — یعنی شاعری — سے کرتے تھے۔ یہ قبیلے یمنی قبیلے تھے۔ پھر اسی وقت سے شاعری ان دوسری قوموں میں منتقل ہونا شروع ہوگئی

جن کا عرب سے کوئی تعلق نہیں تھا بلکہ وہ سامی تک نہیں تھے لیکن
یمنیوں کی طرح انھوں نے بھی عربی زبان سیکھ کر عربوں کی سیاسی اور
مذہبی زندگی میں شرکت اختیار کرلی تھی۔ اور چوں کہ عربوں سے سخت قسم
کی معاصرانہ رقابت رکھتے تھے اس لیے اپنے ہتیار ــــ شاعری ــــ
سے ان کا مقابلہ کرتے تھے، یہ دوسری قومیں وہ ایرانی اور غیر ایرانی قومیں
تھیں جنھیں مسلمانوں کی طاقت کے آگے سرنگوں ہونا پڑا تھا۔

اس جگہ ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے جس کے متعلق ہمارا خیال ہے کہ
وہ قدیم کے طرف داروں کے ترکش کا آخری تیر ہے لیکن ــــ جیسا کہ
آپ ملاحظہ فرمائیں گے ــــ اس اعتراض سے ہمیں کوئی دشواری یا
زحمت اٹھانا نہیں پڑے گی۔ اعتراض یہ ہے کہ "انصار کے یہاں شاعر
تھے، خزاعہ کے یہاں شاعر تھے، قضاعہ کے یہاں شاعر تھے، اور یہ
سب قبائل یمنی تھے، اور صحیح طور پر ــــ جیسا کہ ظاہر ہے ــــ ان
کے اشعار موجود ہیں، ہم چاہیں جو کچھ کریں مگر حسان بن ثابت، عبداللہ
بن رواحہ اور کعب بن مالک کی شاعری سے کسی طرح انکار نہیں کرسکتے
ــــ نیز عبدالرحمٰن بن حسان نے شاعری کی صلاحیت اپنے
باپ سے ورثے میں پائی تھی، اور اس میں ممتاز ہوا تھا، اس کے بعد
اس کا بیٹا سعید بن عبدالرحمٰن بن حسان شاعر کی حیثیت سے نمودار
ہوا تو اس کا سلسلہ زہیر کے سلسلے کے مشابہ تھا۔ نیز احوص الانصاری
ممتاز شعرائے انصار میں سے تھا، اور زمانۂ جاہلیت میں انصار کے
یہاں اور بھی شعرا تھے جو عمدگی میں شعرائے مضر سے کسی طرح کم
درجہ نہیں رکھتے تھے۔ وھاندھلی ہوگی اگر ان کی شاعری کو محض یہ سمجھ کر

نظر انداز کر دیا جائے کہ یہ لوگ یمنی تھے"۔ بے شک یہ سب صحیح ہے، ہم ان کی شاعری کو نظر انداز نہیں کرتے ہیں بلکہ اس شاعری کے مقابلے میں بھی وہی مقام اختیار کرتے ہیں جو مضر کی شاعری کے مقابلے میں اختیار کرتے ہیں۔ کیوں کہ یہ شاعری بھی مضری شاعری ہے اور اس کے کہنے والے بھی مضریین ہیں۔ انصار کو حق حاصل ہے کہ وہ یہ عقیدہ رکھیں کہ وہ یمنی ہیں، اور قدیم کے طرف داروں کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ ان کو یمنیوں میں گنتے رہیں، لیکن ہم کسی ایسی چیز سے مطلقاً ناواقف ہیں جو اس یمنی ہونے کے دعوے کو ثابت کرے۔ ہم تو یہ جانتے ہیں کہ یہ لوگ حجاز میں رہتے تھے اور ان کے حجاز میں آنے سے پہلے کے حالات ہمارے پاس نہیں ہیں، بلکہ ہمیں تو یہ بھی نہیں معلوم ہے کہ یہ لوگ حجاز میں کب آکر مقیم ہوگئے۔ تو وہ ہمارے نزدیک حجازی ہی ہیں حجاز کو انھوں نے اپنا وطن بنا لیا اور اسی خطے کی زبان بولنے لگے، اور ان کی کوئی اور زبان نہیں تھی یہی سبب ہم اس وقت بھی مراد لیتے ہیں جب "مضریین" کا لفظ بولتے ہیں۔ دوسرے باب میں آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ ہم مضر، ربیعہ، عدنان، قحطان اور حمیر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، مگر ان سے وہ معنی مراد نہیں لیتے ہیں جو ماہرین انساب مراد لیا کرتے ہیں بلکہ ہم انھیں مروجہ الفاظ سمجھتے ہیں جنھیں لوگوں نے وضع کیا ہے، تو جس وقت ہم ان الفاظ کو استعمال کرتے ہیں تو ان سے صرف جغرافیائی حدود مراد لیتے ہیں کیوں کہ نہ ہم عدنان کو جانتے ہیں نہ قحطان کو، نہ مضر کو نہ ربیعہ کو، ہم تو حجاز، نجد، یمن اور عراق کو جانتے ہیں، ہم ان مقامات کو جانتے ہیں جو ان عربوں کے مستقر تھے۔

اور ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ قریشی زبان اسلام سے کچھ ہی عرصہ پہلے حجاز و نجد میں پھیلی تھی، تو جب ہم "مضر" کہتے ہیں تو اس سے یہی عرب مراد لیتے ہیں جو یہ زبان بولتے تھے اور اپنے ادبی مظاہر کے لیے اس زبان کو وسیلہ بنائے ہوئے تھے۔

آج کون شخص یہ دعوا کر سکتا ہے کہ وہ رومیوں کے اہلِ طروادہ سے وابستگی کو صحیح تاریخی طور پر جانتا ہے؟ اس کے باوجود روم والے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ طروادہ سے ہجرت کر کے ایطالیا آئے تھے۔ اسی بنا پر اُن تمام روایتوں کا قیاس کرنا چاہیے جو خاندان اور قبیلے گڑھ لیا کرتے ہیں، تاکہ قدیم خاندانوں سے تعلق ثابت ہو جائے، مثلاً بعض یونانیوں نے یہ دعوا کیا ہے کہ وہ فنیقیین کی نسل سے ہیں، اور بعضوں کا خیال ہے کہ وہ مصر والوں کی نسل سے ہیں، اور ہم اپنی ادبی حیثیت سے عرب ہیں۔ واقعی ہمارا نسب چاہے کچھ ہو، قدیم مصر والوں سے ہمارا سلسلہ ملنا چاہیے یا یونان سے یا ترک سے یا کسی اور گروہ سے جو مصر پر حملہ آور ہوا اور وہاں رہ پڑا لیکن یہ سب کا سب اس نفس الامری علمی حقیقت کو بدل نہیں سکتا کہ ہماری زبان یہی قریشی عربی زبان ہے۔ مدتوں سے کوئی دوسری زبان اس کے علاوہ ہماری مادری زبان نہیں ہوئی۔

یہی حال انصار کا ... ان عربوں کا ہے جو بلادِ عربیہ کے شمال میں جا بسے تھے اور جن تک تاریخ کا دست رس ہوا ہے، کہ وہ اس شمالِ عرب کی زبان بولتے تھے اور وہاں کی عادتیں اور وہاں کے سیاسی اجتماعی اور مذہبی نظام کو مانتے تھے۔ تو ان انصاریوں کی شاعری مضری شاعری ہے جیسے قریش، قیس اور تمیم وغیرہ کی شاعری بلکہ ان یہودیوں کی شاعری

کی طرح جنھوں نے شمالی حجاز میں اپنی نوآبادی بنائی تھی اور وہاں کے باشندوں کی زبان سیکھ کر ان کی شاعری میں ان کے شریک اور سہیم بن گئے تھے۔

(۲) اس طویل بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم بلا تکلف اُس شاعری کو نظرانداز کردیں جو یمن اور باشندگانِ یمن کی طرف منسوب کی جاتی ہے، ہاں اس شخص کی شاعری کو نظرانداز نہیں کرسکتے جس کو یمنیوں نے اپنا سرمایۂ افتخار اور جس کی شاعری کو اپنے لیے سرمایۂ ناز بنا لیا ہے، نیز جس کی شاعری کو تمام عرب نے ہر دور میں سرمایۂ افتخار سمجھا ہے، یہاں تک کہ اس کے زمانۂ جاہلیت کے سب سے بڑے شاعر ہونے پر اختلافِ رائے تک ہوچکا ہے، یعنی امرؤ القیس۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہم اس شخص کی شاعری کو کلیتہً نظرانداز نہیں کرسکتے ہیں تاوقتیکہ خصوصیت کے ساتھ اس کے پاس کچھ وقت نہ صرف کرلیں۔

---

## ۳۔ امرؤ القیس، عبید، علقمہ

ان شعرا میں جن کے اشعار کافی تعداد میں روایت کیے جاتے ہیں اور جن کے متعلق بہت سے ایسے قصّے روایت کرنے والے روایت کیا کرتے ہیں جن میں طوالت بھی ہوتی ہے اور تفصیل بھی، شاید سب سے پرانا شاعر امرؤ القیس ہی ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ روایت کرنے والے کچھ ایسے شعرا کے نام بھی لیتے ہیں جو ان کے خیال میں امرؤ القیس کے قبل گزرے ہیں اور جنھوں نے

شاعری کی ہے۔ لیکن ان راویوں نے ان شعرا کے اشعار یا تو روایت ہی نہیں کیے ہیں یا روایت کیے ہیں تو ایک دو شعر یا چند اشعار سے زیادہ نہیں، نیز ان شعرا کے حالات بھی اتنے مختصر طور پر بیان کیے ہیں کہ ان سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا ہے۔ حالات کی کمی، اور ان اشعار کی قلت کی وجہ جو ان شعرا کی طرف منسوب کیے جا سکتے تھے، اِن راویانِ اشعار کی زبان ہیں، زمانے کا بُعد، یاد رکھنے والوں کی کمی اور ان کا بہت قدیم ہونا ہے۔ گزشتہ باب میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ ان شعرائے قدیم کی طرف جو کلام منسوب کیا گیا ہے اس کی سرسری تنقید ہی آپ کو منسوب اشعار و حالات سے انکار کی منزل تک پہنچا دیتی ہے۔ تو ہم ان شعرا کو چھوڑتے ہوئے امرء القیس اور اس کے معاصرین کے پاس ٹھیرتے ہیں جن کے بارے میں بظاہر رواۃ کافی معلومات رکھتے ہیں اور جن کا ان لوگوں نے بہت کچھ کلام روایت کیا ہے۔

امرء القیس ہے کون؟ جہاں تک راویوں کا تعلق ہے وہ سب اس بارے میں متفق ہیں کہ وہ قبیلۂ کندہ کا ایک فرد ہے مگر کندہ کون قبیلہ ہے؟ راویوں کا اس بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ ایک قحطانی قبیلہ ہے۔ اگر کچھ اختلاف ہے تو اس قبیلے کے نسب، اس کے نام کی تشریح، اور اس کے سرداروں کے واقعات کی تفسیر کے سلسلے میں ہے، لیکن ہر حال میں وہ لوگ اس امر پر متفق ہیں کہ یہ ایک یمنی قبیلہ ہے اور امرء القیس اس کا ایک فرد ہے۔

رہا امرء القیس کے نام اور اس کے ماں باپ کے ناموں کا معاملہ تو یہ ایسی باتیں ہیں جن کے بارے میں رواۃ کے درمیان اتفاقِ رائے

کا پایا جانا آسان نہیں ہو۔ "اس کا نام امرء القیس تھا"، "اس کا نام حندج تھا"، "اس کا نام قیس تھا"، "اس کے باپ کا نام حُجر تھا"، "اس کی ماں کا نام فاطمہ بنت ربیعہ — مہلہل اور کلیب کی بہن — تھا"، "اور اس کی ماں کا نام تملک تھا"، "امرء القیس کو ابو وہب کہتے تھے"، "امرء القیس کو ابو الحارث کہتے تھے"، "اس کے کوئی لڑکا نہیں تھا"، "اس نے اپنی تمام لڑکیوں کو زندہ درگور کر دیا تھا"، "اس کے ایک لڑکی تھی جس کا نام ہند تھا" اور "یہ ہند اس کی بیٹی نہیں تھی اس کے باپ کی بیٹی تھی"، "امرء القیس الملک الضلیل کہلاتا تھا" "امرء القیس ذو القروح کہلاتا تھا۔"

اب یہ آپ کا فرض ہو کہ اس ژولیدہ بیانی اور اس معجونِ مرکب سے وہ کچھ نکال لیں جس کو آپ صحیح قرار دے سکیں یا جو آپ کے نزدیک قرینِ صحت ہو۔ اس سے زیادہ آسان بات اور کیا ہوسکتی ہو کہ آپ وہی رائے مان لیں جس کے متعلق زیادہ راوی اتفاق رکھتے ہیں کہ "یہ صحیح ہو اور اس میں کوئی شک نہیں ہو؟" زیادہ تعداد راویوں کی اس بات پر متفق ہو کہ امرء القیس کا نام حندج ابن حُجر ہو اس کا لقب امرء القیس اس کی کنیت ابو وہب اور اس کی ماں کا نام فاطمہ بنتِ ربیعہ ہو۔ اسی پر عام طور پر راویوں کا اتفاق ہو۔ اور جب کسی امر پر اکثریت متفق ہوجائے تو اس کا صحیح ہونا ضروری ہوجاتا ہو یا کم از کم قابلِ ترجیح ہوجانا تو لازمی ہی ہوجاتا ہو۔

جہاں تک میرا تعلق ہو میں کثرتِ رائے پر مطمئن ہوجاتا یا اپنے کو کثرتِ آرا کی موجودگی میں اظہارِ اطمینان کرنے پر مجبور پاتا ہوں، پارلیمنٹ

کونسل اور اسی قسم کی دوسری کمیٹیوں میں ۔لیکن علم کے معاملے میں اکثریت کوئی فائدہ نہیں پہنچاتی، مثلاً علما کی کثرت زمین کے کروی ہونے اور اس کے حرکت کرنے کی منکر تھی، بعد کو پتا چلا کہ اکثریت غلط راہ پر تھی —— نیز علما کی اکثریت ہر اُس چیز کو غلط ہی ٹھیرایا کرتی ہے جسے جدید علم ثابت کرتا ہے ۔تو علم کے بارے میں اکثریت کوئی فائدہ نہیں پہنچاتی ہے۔

ایسی صورت میں امرءالقیس کے بارے میں اکثریت کا جو قول ہو اُسے قبول کرلینا ہماری راہ نہیں ہے۔ ہماری راہ تو یہ ہے کہ ہم اکثریت کے قول اور جو کچھ اقلیت کہتی ہے اس کے درمیان موازنہ کریں لیکن اُن اسباب کا مطالعہ کرنے کے بعد جو دوسروں کی طرف واقعات منسوب کرنے اور قصّوں کے گڑھنے پر آمادہ کرتے ہیں اور جن کا ذکر گزشتہ باب میں ہو چکا ہے، کسی نتیجہ خیز موازنے کا امکان نہیں پیدا ہوتا ہے، ان حالات میں ہم دونوں مخالف گروہوں کے درمیان کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرسکتے ہیں، ہم مجبور ہیں کہ جو یہ کہیں اور جو وہ کہیں سب کو مان لیں یہ جانتے ہوئے کہ یہ باتیں افسانے کے طور پر لوگوں کی زبانوں پر رہی ہیں اور ہمیں اس سلسلے میں کوئی حقیقت معلوم نہیں ہے۔

شاید یہ اور اسی کے مشابہ اور گڑبڑ باتیں، امرءالقیس کی سیرت کے بارے میں، واضح دلیل ہیں اُس امر کی جس کی طرف ہم جارہے ہیں یعنی یہ کہ امرؤالقیس اگر واقعی تھا —— اور ہم اسی کو ترجیح دیتے ہیں اور اس کے ہونے کا قریب قریب ایمان رکھتے ہیں —— تو لوگ اس کے بارے میں کچھ جانتے نہیں ہیں سوائے اس کے نام کے اور ایسی چند فرضی داستانوں اور باتوں کے جن میں اس کا نام

آتا ہے۔

یہاں یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ امرء القیس سے متعلق فرضی داستانوں اور افواہوں کا بیش تر حصہ، آخری دور ــــــ داستان گویوں اور مدوّن کرنے والے راویوں کے دور ــــــ سے پہلے عام اور رائج نہیں تھا، تو ایسی صورت میں گمانِ غالب یہی ہے کہ یہ فرضی داستانیں اور افواہیں اسی زمانے میں پیدا ہوئی ہوں، اور ایامِ جاہلیت سے ان کا حقیقی سلسلہ کچھ بھی نہ ہو، نیز گمانِ غالب یہ ہے کہ جو چیز امرء القیس کی اس داستان کے پیدا ہونے اور اس کے نشو ونما پانے کا باعث ہوئی ہے وہ قبیلۂ کندہ کی وہ حیثیت ہے جو اسلامی زندگی میں اس وقت سے لے کر جب کہ پیغمبرِ اسلام کا اقتدار بلادِ عربیہ پر مکمل ہوگیا تھا پہلی صدی ہجری کے آخر تک اُسے حاصل رہی تھی، کیوں کہ ہم کو معلوم ہے کہ قبیلۂ کندہ کا ایک وفد پیغمبرِ اسلام کی خدمت میں حاضر ہوا تھا، جس کا سردار اشعث بن قیس تھا، ہم کو معلوم ہے کہ اس وفد نے پیغمبرِ اسلام سے درخواست کی تھی ــــــ جیسا کہ سیرت میں مذکور ہے ــــــ کہ ایک ماہرِ علومِ دین ان کے ساتھ بھیج دیا جائے، جو ان کو دین کی تعلیم دے، ہم کو معلوم ہے کہ پیغمبرِ اسلام کی وفات کے بعد قبیلۂ کندہ مرتد ہوگیا تھا اور ابوبکرؓ کے عامل نے ان کو مقامِ نجیر میں گھیر کر اپنے فیصلے پر رضامند ہوجانے پر مجبور کر دیا تھا، اور اس قبیلے کے بہت سے لوگ اس نے قتل کر ڈالے تھے، اور ان میں کا ایک گروہ وفد کی صورت میں ابوبکرؓ کے پاس اس نے بھیجا تھا، جس میں اشعث بن قیس بھی تھا جو تائب ہوچکا تھا بیان کیا جاتا ہے کہ ... سے رشتہ کرنے کی خواہش ظاہر کی تھی، اور انھوں نے ... واقعات سے

سے اس کا نکاح کر دیا تھا۔ اشعث بن قیس ـــــ بہ قول راویوں کے بیان کے ـــــ اونٹوں کی منڈی میں پہنچا، میان سے تلوار نکالی اور بازار کے اونٹوں کے ہاتھ پاؤں اور گردن کاٹنے لگا، یہاں تک کہ بعض لوگوں کو خیال ہونے لگا کہ یہ پاگل ہوگیا ہو، لیکن اس نے اہلِ مدینہ کو کھانے پر مدعو کیا اور اونٹ والوں کو ان کی قیمتیں ادا کردیں، اور یہ شرم ناک قربانی اونٹوں کی اس شادی کا دعوتِ ولیمہ قرار پائی۔ اور ہمیں یہ بھی معلوم ہو کہ یہ شخص شام کی فتح میں شریک ہوا تھا اور ایران کی جنگوں میں مسلمانوں کے معرکوں میں موجود تھا اور ان تمام لڑائیوں میں اس نے خوب دادِ شجاعت دی تھی، اور عثمانؓ نے اس کو اپنا عامل بنا لیا تھا۔ اس نے معاویہؓ اور علیؓ کے معاملے میں علیؓ کا ساتھ دیا تھا اور صفین میں تحکیم مان لینے کی وجہ سے وہ علیؓ سے ناراض ہوگیا تھا اور ہمیں یہ بھی معلوم ہو کہ اس کا بیٹا محمد بن الاشعث کوفے کے سرداروں میں سے تھا، صرف اسی پر زیاد نے بھروسہ کیا تھا جب کہ حُجر بن عدی الکندی کی گرفتاری میں وہ عاجز ہوچکا تھا۔ اور ہمیں یہ بھی معلوم ہو کہ حجر بن عدی کے اس واقعے نے کہ معاویہ نے ان کو اور ان کے ساتھیوں کو قتل کرادیا تھا، مسلمانوں کے دلوں میں عام طور پر اور یمنیوں کے دلوں میں خاص طور پر اتنا گہرا اور مضبوط اثر قائم کردیا تھا کہ حجر کو ایک شہید ہیرو کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی، اور ہمیں معلوم ہو کہ اشعث بن قیس کے پوتے عبدالرحمٰن بن محمد بن الاشعث نے حجاج کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا تھا اور عبدالملک کی اطاعت سے انکار کردیا تھا اور آلِ مروان کی زوالِ شام کے اور ایسی چند فرضی ... اور عراق و شام کے رہنے والے بہت سے مسلمانوں

کے خون بہانے کا سبب ہوگیا تھا، جو لوگ اس کی لڑائیوں میں جان سے مارے گئے ان کی تعداد دس بیس ہزار سے اونچی ہو، پھر عبدالرحمٰن بن محمد بن الاشعث نے شکست کھاکر شاہِ ترک کے پاس پناہ لی، اس کے بعد اس نے دوبارہ حملہ کیا، پھر ایران کے شہروں میں اِدھر اُدھر مارا مارا گھوما، پھر وہ مایوس ہوکر شاہِ ترک کے پاس چلا گیا، اس بادشاہ نے اس کے ساتھ بے وفائی کی اور اسے حجاج کے عامل کے حوالے کردیا۔ پھر اس نے عراق کے راستے میں خودکشی کرلی، پھر اس کا سر کاٹ کر عراق، شام اور مصر کے بازاروں میں گشت کرایا گیا۔

کیا آپ سمجھ سکتے ہیں کہ قبیلۂ کندہ کا ایسا کوئی قبیلہ جو حیاتِ اسلامی میں یہ حیثیت رکھتا تھا اور مسلمانوں کی تاریخ میں جس نے اس قسم کے اثرات چھوڑے ہیں، قصوں اور داستانوں سے کام نہ لیتا ہوگا اور داستان گویوں کو معاوضہ دے دے کر اس بات پر آمادہ کرتا نہ ہوگا کہ وہ اُس کی طرف سے پروپگنڈا کریں اور ایسی تمام روایتیں بیان کریں جن سے اس گروہ کی شان ارفع اور شہرہ بلند ہوتا ہو؟ کیوں نہیں! ضرور ایسا ہوا ہوگا!! راویوں تک نے بیان کیا ہے کہ عبدالرحمٰن بن محمد بن الاشعث نے جس طرح شعرا کو بڑے بڑے صلے دے کر انھیں اپنا آلۂ کار بنایا تھا، اُسی طرح داستان گویوں کو بھی اس نے اپنا آلۂ کار بنالیا تھا، اس کا ایک خاص داستان گو تھا جس کا نام عمر بن ذر تھا اور ایک خاص شاعر تھا جس کا نام اعشیٰ ہمدان تھا۔

تو جو کچھ قبیلۂ کندہ کے زمانۂ جاہلیت کے حالات بیان کیے گئے ہیں وہ بلاشبہ اُن داستان گویوں کے اثر سے متاثر ہیں، ... دعات سے

کی طرف سے کام کیا کرتے تھے۔ اور امرؤالقیس کی داستان تو خصوصیت کے ساتھ متعدد حیثیتوں سے عبدالرحمٰن بن الاشعث کی زندگی سے مشابہت رکھتی ہے۔ امرؤالقیس کا قصہ ہمارے سامنے اس کو اس طرح پیش کرتا ہے کہ وہ اپنے باپ کے خون کا قصاص لینے کی فکر میں ہے، اور کیا عبدالرحمٰن بن الاشعث کی بغاوت ان لوگوں کے نزدیک جو تاریخ کو کما حقہٗ سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، حجر بن عدی کے خون کا انتقام لینے کے علاوہ اور بھی کوئی بنیاد رکھتی تھی؟ امرؤالقیس کے حالات اُسے اس انداز میں پیش کرتے ہیں کہ وہ بادشاہت کا خواہش مند تھا، اور عبدالرحمٰن بن الاشعث بھی اپنے کو کسی طرح بنی امیہ سے کم بادشاہت کا اہل نہیں سمجھتا تھا اور وہ اس کا طلب گار بھی تھا، امرؤالقیس کے حالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قبائلِ عرب میں مارا مارا پھرا تھا، عبدالرحمٰن بن الاشعث بھی ایران اور عراق کے شہروں میں گھوما تھا، امرؤالقیس کے حالات سے پتا چلتا ہے کہ وہ قیصر روم کے پاس پناہ لینے اور اس سے مدد مانگنے گیا تھا۔ عبدالرحمٰن بھی شاہِ ترک کے پاس پناہ لینے اور مدد مانگنے گیا تھا، اور آخر میں امرؤالقیس کے حالات سے پتا چلتا ہے کہ قیصر روم نے اس کے ساتھ بے وفائی کی، جب کہ ایک اسدی اس کے پاس محل میں آیا ہوا تھا اور شاہِ ترک نے عبدالرحمٰن کے ساتھ غداری کی جب کہ حجاج کے فرستادے اس کے پاس پہنچے۔ ان تمام باتوں کے بعد امرؤالقیس کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بلادِ روم سے واپس لوٹتے ہوئے راستے میں مرگیا تھا، اور عبدالرحمٰن ترکوں سے واپس ہوتے ہوئے راستے میں مرگیا تھا۔

تمام کے اور ایسی چند نہیں ہے کہ ہم یہ فرض کرلیں بلکہ قابلِ ترجیح قرار دے دیں

اس بات کو کہ امرء القیس کے حالاتِ زندگی جیسا کہ راویوں نے بیان کیے ہیں ایک قسم کی تمثیل ہیں عبدالرحمٰن بن الاشعث کے حالاتِ زندگی کی، داستان گویوں نے یمنی خاندانوں کے خواہشات کی ہمت افزائی کرنے کے لیے عراق میں یہ واقعات اختراع کیے تھے اور عبدالرحمٰن کے لیے الملک الضلیل کا لقب عاریۃً مانگ لیا تھا تاکہ ایک طرف بنی امیّہ کے عاملوں سے محفوظ رہیں اور دوسری طرف ان چند واقعات سے کام نکالیں جو الملک الضلیل کے نام سے مشہور و متعارف تھے۔

---

آپ کہیں گے کہ " اور امرء القیس کی شاعری کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے، اور اس کی کیا تشریح آپ کرسکتے ہیں؟" اُس کے بارے میں رائے دینا آسان اور اُس کی تشریح کرنا اس سے زیادہ آسان ہے۔ کیوں کہ اس شاعری پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے آپ اُسے دو حصّوں میں بانٹنے پر مجبور ہوجائیں گے۔ ایک حصّہ اس کی شاعری کا وہ ہوگا جو اُن واقعات سے متعلق ہوگا جن کی طرف ابھی ہم نے اشارہ کیا ہے، تو اُس شاعری کی شان اور حیثیت وہی ہے جو ان واقعات کی ہے، یہ شاعری محض ان واقعات کی تشریح یا ان کی تصدیق کے لیے گڑھی گئی ہے۔ اُن طاقت ور باہمی رقابت کی ترجمانی کرنے کے لیے یہ شاعری گڑھی گئی جو عرب اور اُن کے قبیلوں کے درمیان کوفے اور بصرے میں پائی جاتی تھی، اس شاعری کی معمولی سی تحقیق بھی آپ کو یہ ماننے پر راضی کردے گی ——

اگر آپ ان لوگوں میں ہیں جو جدید طریقۂ بحث سے مانوس ہیں ——

کہ یہ شاعری جو امرء القیس کی طرف منسوب ہے اور جو اس کے واقعات سے

متعلق ہے جاہلی نہیں بلکہ اسلامی شاعری ہے۔ ان اسباب کے ماتحت جن کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کیا ہے اور ان دوسرے اسباب کے ماتحت جن کی تفصیل اس کتاب کے تیسرے باب میں گزر چکی ہے یہ شاعری کہی اور منسوب کی گئی ہے، تو یہ ایک قسم ہوئی اس کی شاعری کی، رہ گئی دوسری قسم، تو وہ، وہ شاعری ہے جو ان واقعات سے متعلق نہیں ہے، بلکہ مختلف اقسامِ کلام پر مشتمل ہے، پارٹی بندی کے اثر اور سیاسی خواہشات سے الگ ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے اس شاعری کے بارے میں ہماری ایک رائے ہے جسے ہم آگے بیان کرنے والے ہیں۔

اس مختصر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امرء القیس کی شخصیت —— اگر آپ غور کریں گے —— تو یونانی شاعر ہومر کی شخصیت سے بہت مشابہ نظر آئے گی، یونانی ادب کے مورخین کو آج تک اس بارے میں کوئی شک نہیں ہوا ہے کہ اس قسم کی ایک شخصیت بے شک گزری ہے، جس نے منظوم ڈرامے میں اثر کیا ہے اور اس کا یہ اثر مضبوط اور دیرپا ہے لیکن اس شخصیت کے بارے میں انھیں ایسی کوئی چیز نہیں معلوم ہے جس پر وہ اظہارِ اطمینان کر سکیں، اس کے بارے میں جو واقعات بیان کیے جاتے ہیں اُن کو مورخین بالکل اُسی نظر سے دیکھتے ہیں جس نظر سے فرضی داستانوں اور دیومالائی قصّوں کو دیکھتے ہیں۔ تو امرء القیس بے شک الملک الضلیل تھا ہمارا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا بادشاہ تھا جس کے بارے میں کوئی ایسی چیز ہمیں نہیں معلوم ہے جس پر اطمینان اور بھروسہ کیا جا سکے، وہ بہ قول کتب لغت کے مصنفین کے ضلّ بن ضلّ (مجہول الاسم اور مجہول الحال) ہے۔

دلچسپی یہ ہے کہ جو اشعار امرء القیس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں،

ان کی بنیاد یہ ہے کہ یہ اشعار اس نے اس وقت کہے تھے جب کہ وہ قبائلِ عرب میں مارا مارا گھوم پھر رہا تھا، اِن اشعار کے ذریعے اس نے کسی کی مدح کی ہے اور کسی کی ہجو، اور انھی اشعار کے ضمن میں کچھ واقعات بیان کیے جاتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ امرءالقیس فلاں قبیلے کے پاس اُترا تھا اور فلاں قبیلے کے پاس پناہ لی تھی، فلاں شخص کی حمایت میں چلا گیا تھا اور فلاں شخص سے امداد طلب کی تھی۔ بہ عینہٖ اسی قسم کے کچھ واقعات ہومر کی زندگی میں بھی نظر آتے ہیں، ہومر ـــــ جیسا کہ یونانی راویوں نے بیان کیا ہے ـــــ یونان کے شہروں میں گھوما پھرا تھا، بعض جگہ اس کی آؤ بھگت کی گئی اور بعض جگہ کے لوگوں نے روگردانی سے کام لیا، یونانی ادب کے مورخین ان واقعات کی تشریح کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ یہ یونانی شہروں کی باہمی رقابت کے مختلف مظاہر میں سے ایک مظہر ہے۔ ہر ایک شہر یہ دعوا کرتا ہے کہ اُس نے ہومر کی مہمان داری کی تھی یا اُسے پناہ دی تھی یا اُس کے ساتھ مہربانی کا برتاؤ کیا تھا۔

ہم بھی یہی طریقہ ان واقعات اور اُن اشعار کی تشریح کے سلسلے میں اختیار کرتے ہیں جو امرءالقیس کے قبایلِ عرب میں گھومنے پھرنے سے متعلق ہیں، تو یہ اشعار اور واقعات (اس طریقۂ کار کی بنا پر) بعد کی پیداوار ہیں جب کہ عربی قبائل میں عہدِ اسلامی میں رقابت پیدا ہوچکی تھی اور جب کہ ہر چھوٹا بڑا قبیلہ یہ چاہتا تھا کہ شرف اور فضل میں سے جتنا حصہ ممکن ہوسکے اپنے لیے ثابت کرلے۔ قدما نے بھی اس صورتِ حال کو تھوڑا بہت محسوس کرلیا تھا، 'کتاب الاغانی' کے مصنف نے

بیان کیا ہے کہ "قافیۂ قصیدہ جو امرء القیس کی طرف منسوب ہے اس بنیاد پر کہ اس نے اس کے ذریعے سموئل بن عادیا کی تعریف کی ہے جب کہ وہ اس کے یہاں پناہ گزین تھا، محض گڑھا ہوا ہے، سموئل کی اولاد میں سے دارم بن عقال نے اسے گڑھ کر امرء القیس کی طرف منسوب کردیا ہے، بلکہ پورا قصہ اور اس کے متعلقات تک گڑھ کر امرء القیس کی طرف منسوب کردیے ہیں اسی نے سموئل کے بیٹے کا یہ قصہ کہ وہ اپنے باپ کی نگاہوں کے سامنے اس وجہ سے قتل کردیا گیا کہ اس کے باپ نے امرء القیس کے ہتیار مخالفین کو سپرد کرنے سے انکار کردیا تھا گڑھا ہے۔ اور اسی نے اعشی کا یہ قصہ بھی گڑھ لیا ہے کہ وہ شریح بن سموئل کے پاس پناہ لینے آیا اور یہ مشہور اشعار کہے تھے:

| | |
|---|---|
| شریحُ لا تترکنی بعد ما علقت | اے شریح! نہ چھوڑنا مجھ کو بعد اس کے |
| حبالک الیوم بعد القد اظفاری | کہ مجھے تمہاری رسیوں کے پھندوں نے کس لیا ہے اور جب کہ میرے ناخون بھی کٹ گئے ہیں۔ |
| قد جلت ما بین بانقیا الی عدن | میں نے بانقیا سے عدن تک گردش کی ہے۔ |
| وطال فی العجم تردادی وتسیاری | اور ملک عجم میں بہت پھرتا رہا ہوں۔ |
| فکان اوفاهم عهدا وامنعهم | تو میں نے دیکھا کہ سب سے زیادہ عہد کو |
| مجداً ابوك بعرف غیر انکار | پورا کرنے والا اور عزت کو مضبوطی سے قائم رکھنے والا شخص تمہارا باپ تھا، یہ ناقابل انکار حقیقت ہے۔ |
| کالغیث ما استمطر وه جادوا بله | مثل باران کے، جب پانی طلب کرو تو اس کا ابر برسنے |
| وفی الشدائد کالمستأسد الضاری | لگتا ہے، اور شخصیتوں میں مثل شیر درندہ کے تھا۔ |

کن کالسموأل اذطاف الهمام بہ
فی جحفل کهزیع اللیل جرار

ہوجاؤ مثل سموئل کے، جب کہ سردارِ عرب نے اس کے گھر کا محاصرہ کیا ایک ایسے لشکر کے ساتھ جو مثل تاریکیٔ شب کے موج زن تھا۔

اذ سامہ خطتی خسف فقال لہ
قل ماتشاء فانی سامع حار

جب کہ اس سردار نے اسے دو سخت مصیبتوں کے درمیان اختیار دیا تو اس نے کہا کہ جو تم چاہو کہو میں سنتا رہوں گا۔

فقال غدر وثکل انت بینهما
فاختر ومافیهما حظ لمختار

اس نے کہا کہ یا غداری کرو یا بیٹے کا ماتم تمھیں ان دونوں باتوں میں اختیار ہے اور ہیں دونوں باتیں مصیبت ناک۔

فشک غیر طویل ثم قال لہ
اقتل اسیرك انی مانع جاری

تو اس نے تھوڑی دیر غور کیا پھر کہا کہ (میرے بیٹے کو) جسے تم نے قید کیا ہے قتل کر ڈالو میں تو اپنے پناہ گزین کی حفاظت ہی کروں گا۔

ان لہ خلفا ان کنت قاتلہ
وان قتلت کریما غیر غدار

اگر تم اسے قتل کر ڈالو تو میں اس کے بعد باقی رہوں گا اور اگر میں قتل ہو جاؤں تو عزت کے ساتھ غداری کے بغیر قتل ہوں گا۔

وسوف یعقبنیہ ان ظفرت بہ
رب کریم وبیض ذات اطهار

اور اگر تم اسے قتل کر ڈالو تو دے گا مجھے اس کے عوض میں دوسرا ایک بزرگ پروردگار اور وہ عورتیں جو پاک دامن ہیں۔

لا سرهن لدینا ذاهب هدراً
وحافظات اذا استودعن اسراری

وہ ایسی محرم راز ہیں کہ ان کے راز ہمارے پاس برباد نہیں ہوتے ہیں اور جب ان کے پاس ودیعت رکھے جائیں تو وہ ہمارے رازوں کی حفاظت کرتی ہیں

فاختار ادراعہ کی لا یسبّ بہا — پس اُس نے زرہوں کی حفاظت کو ترجیح دی،
ولم یکن دعلہا فیہا بختّار — تاکہ اُسے طعنہ نہ دیا جا سکے، اور اس نے اس
سلسلے میں کسی فریب سے کام نہیں لیا

پھر یہ موضوع قصہ ایک دوسرے قصے کے گڑھنے کا سبب ہوا، یعنی امرء القیس کا قسطنطنیہ جانا اور اس بارے میں اشعار کہنا، یہ طویل رائیہ قصیدہ بالکل ہی گڑھا ہوا ہے جس کا مطلع ہے ؎

سما لک شوق بعد ما کان اقصرا — بلند ہوا تمہارا شوق بعد کوتاہ ہونے کے اور
وحلت سلیمی بطن ظبی فعرعرا — قیام کیا سلیمی نے وادیٔ ظبی اور عرعر میں۔

گڑھے ہوئے ہیں وہ اشعار بھی جو امرء القیس نے اس وقت کہے تھے جب وہ قیصر کے ساتھ حمام میں گیا تھا اور جن کو یہاں درج کرنے سے ہم اپنی کتاب کو آلودہ کرنا نہیں چاہتے۔

گڑھی ہوئی ہے وہ محبت بھی جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ امرء القیس کے دل میں قیصر کی لڑکی سے پیدا ہوگئی تھی، اور گڑھے ہوئے ہیں وہ اشعار جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ امرء القیس نے اس وقت کہے تھے جب بلادِ روم سے واپس ہوتے ہوئے اُس نے زہر کے اثر کو اپنے اندر محسوس کیا تھا۔

یہ سب چیزیں گڑھی ہوئی ہیں، اس لیے کہ یہ اُن افواہوں کی تشریح کرتی ہیں جو اُنھی اسباب کے ماتحت جن کو اوپر ہم بیان کر چکے ہیں عام طور پہ لوگوں میں رائج اور شائع تھیں۔

اور اگر ان اشعار کے جھوٹے اور مصنوعی ہونے پہ فنی دلائل تلاش کرنا ناگزیر ہے تو ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیے کہ امرء القیس نے بلادِ روم کا کس

طرح سفر کیا، اور کس طرح قیصر سے دوستی گانٹھی کہ اس کے ساتھ حمام میں گیا اور اس کی بیٹی کے عشق میں مبتلا ہو گیا کس طرح یونانی تمدن کے مظاہر کا قسطنطنیہ میں اس نے مطالعہ کیا، کہ ان میں سے کسی چیز کا اثر اس کی شاعری میں ظاہر نہیں ہوا نہ شاہی محل کے حالات اس نے بیان کیے اور نہ اس کا تذکرہ کیا، نہ قسطنطنیہ کے گرجاؤں میں سے کسی گرجا کے حالات اس نے بیان کیے، نہ اس ہز مجسٹی پرنسس (شہزادی معظمہ) کے حالات اس نے بیان کیے جس پر وہ عاشق ہو گیا تھا، نہ روم کی اور عورتوں کے حالات اس نے بیان کیے، اس نے کسی ایسی چیز کا تذکرہ نہیں کیا جس کو صحیح معنوں میں رومی کہا جا سکتا تھا۔

پھر ان اشعار کا پڑھنا ہی آپ کو اندازہ کرا دے گا کہ ان کے اندر نہ صرف کمزوری اور ژولیدہ بیانی ہے، بلکہ قسطنطنیہ کے راستے سے بھی ناواقفیت تک کا اظہار ہوتا ہے۔

بہرحال کچھ ہی کیوں نہ ہو، صرف بھولاپن اور معصومیت ہی ہمیں مدد کر سکتے ہیں اس تصور کے قائم کرنے میں کہ یہ اشعار جو امرء القیس کی طرف اس کے روم کے سفر اور وہاں کی آمد و رفت کے سلسلے میں منسوب کیے جاتے ہیں، اس کے ایسے کسی قدیم عربی شاعر کے کہے ہوئے ہیں

تو جب آپ اور ہم یہ معلوم کر چکے ہیں کہ وہ تمام شاعری جو امرء القیس کے سوانح سے متعلق ہے، محض داستان گویوں کی کارگزاری ہے تو اب ہم دونوں کا تھوڑی دیر امرء القیس کے اس قسم کے اشعار کے پاس ٹھیرنا مناسب اور صحیح ہے جو نہ سوانح امرء القیس سے متعلق ہیں اور نہ ان کی تشریح کرتے ہیں، اور شاید اس قسم کے اشعار ہیں یہ دو

قصیدے سب سے زیادہ توجہ کے مستحق ہیں :-

پہلا قفا نبكِ من ذكرى حبيبٍ و منزلِ

دوسرا الا انعم صباحاً ایھا الطلل البالی

رہ گئے اور قصیدے تو ان میں کمزوری نمایاں، ژولیدہ بیانی ظاہر، اور تصنع و رکاکت اس درجہ ہے کہ ہاتھ سے چھوئی جاسکتی ہے ۔ ہمیں سب سے پہلے ایک بات پر غور کرنا ہے اور ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ قدیم کے حمایتی اس سے کیسے بچ جاتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ "امرءالقیس خود تو ـــــ اگر راویوں کا کہنا صحیح ہے ـــــ یمنی ہے اور اس کے کل اشعار قریشی زبان میں ہیں۔ الفاظ، ان کے اعراب اور ان دیگر امور میں جو قواعدِ کلام سے متعلق ہیں، قرآن کے اسلوب اور اس کی شاعری کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ ہمیں معلوم ہے کہ یمن کی زبان ـــــ جیسا کہ اوپر ہم لکھ چکے ہیں ـــــ حجاز کی زبان سے کلیتاً مختلف تھی تو پھر کس طرح ایک یمنی شاعر نے حجازیوں کی زبان میں اپنے اشعار کہہ ڈالے ؟ حجازیوں کی نہیں بلکہ خاص قریش کی زبان میں ؟ کہنے والے کہیں گے کہ " امرءالقیس نے عدنان کے قبیلے میں نشو ونما پائی تھی، اس کا باپ بنو اسد کا حکمراں تھا، اس کی ماں بنی تغلب میں سے تھی، اور مہلہل امرءالقیس کا ماموں تھا، تو کوئی حیرت کی بات نہیں اگر اس نے یمنی زبان چھوڑ کر عدنانی زبان اختیار کرلی ہو" ـــــ لیکن ان تمام تفصیلات سے ہم بالکل ہی ناواقف ہیں اور ان امور کے ثابت کرنے کے لیے کوئی اور طریقہ ہی نہیں ہے سوائے انھی اشعار کے جو امرءالقیس کی طرف منسوب ہیں، اور خود ان اشعار کے بارے میں ہمیں شبہے ہیں،

ہم انھیں گڑھا ہوا سمجھتے ہیں۔

تو اس طرح ہم ایک قسم کے چکّر (دور) میں پھنس جائیں گے ، امرء القیس کی زبان کو —— جس کے بارے میں ہمیں شبہے ہیں —— امرء القیس کی شاعری سے ثابت کریں گے —— جس کے بارے میں ہمیں شبہے ہیں —— مزید برآں ایک اور مسئلہ ہمارے سامنے آجاتا ہے جو پیچیدگی میں اِس مسئلے سے کسی طرح کم نہیں ہے، یعنی یہ کہ نہ ہمیں معلوم ہے اور نہ ہم سرِ دست معلوم کرسکتے ہیں کہ آیا قریش کی زبان ہی وہ زبان تھی جو امرء القیس کے زمانے میں عربی ممالک پر چھائی ہوئی تھی ؟ گمانِ غالب تو یہ ہے کہ اُس زمانے میں قریش کی زبان سارے عرب کی زبان نہیں تھی ، بلکہ چھٹی صدی مسیحی کے وسط میں وہ بڑھنا شروع ہوئی اور ظہور اسلام کے ساتھ اس کا دسترس تمام ممالک عرب پر مکمّل طور پر ہوگیا —— جیساکہ اوپر تفصیل سے گزُر چکا ہے

پھر کیسے یمن کے رہنے والے امرء القیس نے اپنے اشعار قرآن کی زبان میں کہہ ڈالے درآں حالے کہ قرآن کی زبان اُس عہد میں جو امرء القیس کا عہد تھا عالمگیر زبان نہیں ہوئی تھی ؟ اور اس سے زیادہ حیرت کا مقام یہ ہے کہ امرء القیس کی شاعری میں کوئی لفظ یا اسلوب یا طریقۂ ادا آپ کو ایسا نہیں ملتا ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہو کہ اس کا کہنے والا یمن کا رہنے والا تھا۔ امرء القیس کتنا ہی عدنان کی زبان سے متاثر کیوں نہ ہوا ہو ، ہم یہ سوچ بھی نہیں سکتے کہ اس کی پہلی زبان اس کے دِل سے اسی طرح محو ہوئی تھی کہ اس کا کوئی اثر اس کی شاعری میں ظاہر نہ ہوسکا ! ہمارا خیال ہے کہ قدیم کے طرفداروں

کو اس مشکل مسئلے کے حل میں بہت زیادہ مشقت اور تکان برداشت کرنا پڑے گا، اور ہمارے نزدیک اس اشکال کے حل ہونے سے پہلے، اِن اشعار کا امرء القیس کی طرف منسوب کرنا محال ہے۔

مزید برآں ہم ایک اور بات کے بارے میں سوال کرنا چاہتے ہیں، امرء القیس، مہلہل اور کلیب کا ــــ جو ربیعہ کے بیٹے تھے ــــ بھانجا تھا ــــ جیسا کہ لوگ کہتے ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ ایک لمبا چوڑا قصہ ان دونوں بھائیوں مہلہل اور کلیب کے گرد بُنا گیا ہے یعنی جنگ بسوس جو بہ قول داستان گویوں کے چالیس برس تک مسلسل جاری رہی تھی، اور جس کی وجہ سے اِن دونوں سگے قبیلوں بکر و تغلب کے درمیان جھگڑے اور عداوت کی بنیاد پڑ گئی تھی۔ سخت حیرت کا مقام ہے کہ امرء القیس کا ایک لفظ بھی نہ اپنے ماموں کلیب کے قتل کی طرف اشارہ کرتا ہے اور نہ اپنے دوسرے ماموں مہلہل کی آزمائشوں کی طرف اور نہ اُن مصیبتوں کی طرف جو اس کے بنی بکر والے ماموؤں کو (بنی تغلب کے ہاتھوں) جھیلنا پڑیں اور نہ اس برتری کی طرف کوئی اشارہ کیا ہے جو اس کے بنی تغلب والے ماموؤں کو بنی بکر پر حاصل ہوئی تھی۔

غرض جدھر دیکھیے شبہے ہی شبہے نظر آتے ہیں۔ امرء القیس کی کہانی میں شک، اس کی زبان کے بارے میں شک، نسب میں شک، روم کے سفر میں شک اور شاعری میں شک، اس کے بعد بھی یہ لوگ چاہتے ہیں کہ امرء القیس کے بارے میں جو کچھ قدما نے بیان کیا ہے اُسے ہم بجنسہٖ مان لیں اور اس سے مطمئن ہو جائیں، ہاں، ہم بجنسہٖ مان سکتے اور مطمئن ہو سکتے ہیں اگر اللہ تعالیٰ وہ دماغی کاہلی ہمیں عطا فرما دے جو

لوگوں میں، محض جدید تحقیقات کی مشقت سے بچے رہنے کے خیال سے، قدیم کو محبوب بنا دیتی ہے، لیکن اس قسم کی کاہلی ہمیں نہیں بخشی گئی اس لیے ہم شک کے بار اور تحقیقات کی مشقت کو ترجیح دیتے ہیں۔

اور یہ تحقیقات ہمیں اس نتیجے تک پہنچاتی ہے کہ وہ اشعار جو امرء القیس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں ان میں سے اکثر و بیش تر امرء القیس سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے ہیں، وہ اس کے سر منڈھے گئے ہیں اور اس کے نام سے منسوب کر دیے گئے ہیں۔ بعض خود عربوں نے گڑھے ہیں اور بعض ان راویوں نے گڑھے ہیں جنھوں نے دوسری صدی ہجری میں اشعار کی تدوین کی تھی۔

آیئے خود "معلقۂ امرء القیس" پر ایک نظر ڈالیں، کیوں کہ یہی ایک ایسا قصیدہ ہے جس میں ٹھونس ٹھانس اور تصنع بہ نسبت اور قصیدوں کے زیادہ ظاہر ہے۔ معلقۂ امرء القیس کی بحث کے سلسلے میں ہم سبعۂ معلقہ یا عشرۂ معلقہ کے قصیدوں کو خانۂ کعبہ پر آویزاں کرنے یا جلدوں میں محفوظ ہونے کی داستان سے بحث کرنا نہیں چاہتے ہیں اور نہ قدیم کے طرف داروں کے متعلق یہ بدگمانی کر سکتے ہیں کہ وہ ان "معلقاتِ سبعہ" کے متعلق اِس بے بنیاد داستان کو اہمیت دیں گے جو بالکل آخری دور کی پیداوار ہے اور جس کے ثبوت میں عربوں کی زندگی سے اور ادب کے ساتھ ان کے شغف کے معیار کو دیکھتے ہوئے ایک چیز بھی مثال پیش کرنے کے لیے نہیں مل سکتی ہے۔ بلکہ ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خود قدما کو بھی اس قصیدے کے بعض حصّوں کے بارے میں شک تھا۔ قدما اِن دو شعروں کی صحت کو مشتبہ قرار دے چکے ہیں ؎

ترى بعر الآرام في عرصاتها
وقيعانها كأنه حب فلفل

(محبوبہ کے کوچ کرنے کے بعد اس کی قیام گاہیں) اونٹ کی مینگنیاں میدانوں میں اس طرح پڑی ہوئی تھیں جیسے کالی مرچیں۔

كأني غداة البين يوم تحملوا
لدى سمرات الحي ناقف حنظل

اور میں، جُدائی کی صبح کو جب کہ وہ سب کوچ کر رہے تھے، قبیلے کے خاردار درختوں کے قریب کھڑا آنسو بہا رہا تھا۔

اور ان اشعار کے بارے میں بھی قدما نے اپنے شکوک کا اظہار کیا ہے

وقربة اقوام جعلت عصامها
على كاهلٍ مني ذلولٍ مرحلِ

(اس قدر دوسروں کے کام آنے والا ہوں کہ) بہت سے لوگوں کی مشکوں کے تسمے میں نے اپنے فرماں بردار اور باربردار کندھے پر ڈال لیے ہیں

ووادٍ كجوف العير قفرٍ قطعته
به الذئب يعوي كالخليع المعيّل

اور بہت سی بے آب وگیاہ وادیاں ہیں گدھے کے پیٹ کی طرح (چٹیل اور صاف) جنھیں میں نے طے کیا ہے، جہاں بھیڑیے (بھوک سے) اس طرح چلّاتے ہیں جس طرح بال بچوں والا جُواری ہار کر۔

فقلت لها لما عوى ان شأننا
قليل الغنى ان كنت لما تموّل

میں نے بھیڑیے سے کہا جب وہ چلّا رہا تھا، ہمارا حال بھی پتلا ہے، دونوں مفلس ہیں اگر تو اب تک مال دار نہیں ہوا ہے۔

كلانا اذا ما نال شيئاً افاته
ومن يحترث حرثي وحرثك يهزل

دونوں کا حال یہ ہے کہ جب کچھ پایا فوراً اُسے کھو دیا، جو میری اور تیری طرح کاشت کاری (کام) کرے گا تو وہ دُبلا ہو جائے گا۔

اس کے علاوہ اس قصیدے کی روایت کے سلسلے میں اس کے الفاظ اور اس کی ترتیب میں بھی قدما کے درمیان اختلاف تھا، ایک لفظ کی جگہ دُوسرا لفظ اور ایک شعر کی جگہ دُوسرا شعر روایت کرتے تھے۔ اور یہ اختلاف اسی قصیدے تک محدود نہیں، بلکہ پُوری جاہلی شاعری کو شامل ہے اور یہ ایسا گھنّونا اختلاف ہے کہ محض اس کا پایا جانا ہی جاہلی شاعری کی قدر و قیمت کے بارے میں ہمیں شک کرنے پر اُکسانے کے لیے کافی ہے۔ یہ ایسا اختلاف ہے جس نے مستشرقین کے سامنے عربی شاعری کی ایک جھوٹی اور مکروہ شکل لاکر کھڑی کردی ہے، انھیں یہ خیال پیدا ہوگیا ہے کہ عربی شاعری میں نہ ترتیب ہے اور نہ ربط، اور جو ایک قسم کی وحدت قصیدے میں ہوا کرتی ہے اس کا بھی وجود اس شاعری میں نہیں ملتا۔ اور نہ شاعرانہ شخصیت عربی شاعری میں پائی جاتی ہے۔ آپ چاہیں تو قصیدے کی ترتیب میں ردّ و بدل کردیں، شاعر کی طرف دُوسرے اشعار منسوب کردیں اور کیا مجال جو قصیدے میں کوئی خرابی یا نقص نظر آجائے تاوقتیکہ وزن اور قافیے میں خود فرق نہ ہو۔

موجودہ جاہلی شاعری کے اعتبار سے بڑی حد تک یہ خیال ان لوگوں کا صحیح ہے، کیوں کہ اس کے اکثر و بیشتر اشعار گڑھے ہوئے اور مصنوعی ہیں اور جہاں تک اُس اسلامی شاعری کا تعلق ہے جو صحیح طور پر اپنے کہنے والے کی طرف منسوب ہے تو میں ہر ناقد کو چیلنج کرتا ہوں کہ بغیر اس میں خرابی پیدا کیے تھوڑا سا بھی اس کے ساتھ کھیل کر دیکھے تو، میرا دعا ہے کہ اسلامی شاعری میں قصیدے کی یک رنگی اور وحدت بالکل

ظاہر ہی اور شاعر کی شخصیت کا اظہار اس میں کسی دوسری زبان کی شاعری کو دیکھتے کسی طرح کم نہیں ہی۔ مستشرقین کو یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی اس وجہ سے کہ عام طور پر جاہلی شاعری ہی کو پوری عربی شاعری کا معیار قرار دے دیا گیا ہی، درآں حالے کہ یہ جاہلی شاعری ——— جیسا کہ ہم اوپر بیان کرچکے ہیں ——— کسی قسم کی ترجمانی نہیں کرتی ہی، اور سوائے داستاں گویوں کی یاوہ گوئی اور راویوں کے گڑھنے کا نمونہ بننے کے اپنے اندر اور کوئی صلاحیت نہیں رکھتی ہی۔

نیز ہمارا خیال ہی کہ قدیم کے طرف دار اس بارے میں بھی کوئی اختلاف نہ کریں گے کہ حسبِ ذیل دو شعر قصیدے میں کھٹکتے ہیں ؎

| | |
|---|---|
| ولیل کموج البحر ارخیٰ سدولہ<br>علیّ بانواع الھموم لیبتلی | بہت سی راتوں نے جو سمندر کی موج کی طرح (خطرناک) ہیں، اپنے (تاریکی کے) پردے گوناگوں غموں کے ساتھ میرے اوپر لٹکا دیے تاکہ میری آزمایش کریں۔ |
| فقلت لہ لما تمطیٰ بصلبہ<br>واردف اعجازاً وناء بکلکل | تو میں نے رات سے کہا، جب کہ اس نے پیٹھ تان لی اور سرین پیچھے کو نکال لیے اور سینے کو اٹھالیا (یعنی جب بہت دراز ہوگئی) |

یہ دونوں شعر اپنے بعد والے شعر کی وجہ سے گڑھے گئے ہیں جو حسبِ ذیل ہی ؎

| | |
|---|---|
| الا ایھا اللیل الطویل الا انجلی<br>بصبح، وما الاصباح منک بامثل | ای لمبی رات! صبح سے روشن ہوجا صبح ہونا بھی میرے حق میں، تجھ سے زیادہ بہتر نہیں ہی۔ |

یہ دونوں شعر بہ نسبت اور چیزوں کے تضمین اور تخمیس کرنے والوں کی ٹھونس ٹھانس سے زیادہ مشابہت رکھتے ہیں۔

اُن اشعار کی تشریح سے فراغت پانے کے بعد جن کے الحاقی اور جعلی ہونے کے بارے میں، ہمارے خیال میں کوئی اختلاف نہیں ہی، اب ہم اس قصیدے کے اجزائے اولی کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں۔ اس قصیدے کے اجزا یہ ہیں۔ سب سے پہلے شاعر معشوق کے مکان اور کھنڈر پر کھڑے ہو کر آہ و فغاں کرتا ہی، پھر کنواری لڑکیوں کے ساتھ اپنی محبت کے زمانے کو یاد کرتا ہی، پھر اپنی موجودہ معشوقہ سے اپنی قدیم محبوبہ کے حالات بیان کرتا ہی، شکوہ شکایت کرتا ہی، پھر رات کا ذکر کرتا ہی وہاں سے ضمنی طور پر شکار اور ذرائع شکار مثلاً گھوڑے وغیرہ کے حالات بیان کرتا ہی، پھر رعد و برق اور اُس کے نتیجے یعنی بارش اور طوفان کا ذکر کرتا ہی۔

ہمیں بے باکی کے ساتھ جو بات کہہ ڈالنا چاہیے وہ یہ ہی کہ دوشیزاؤں کے ساتھ محبت کی داستان، اور جو کچھ اس میں فحش باتیں ہیں وہ بہت زیادہ شبہہ پیدا کرتی ہیں کہ یہ اشعار فرزدق کے گڑھے ہوئے ہوں۔ اور اس نے ان اشعار کو جاہلی اشعار کہہ کر سُنایا ہو، راویوں کا بیان ہی کہ ایک دن بارش میں فرزدق شہر بصرہ کے اطراف میں گھومنے نکلا، اُسے راستے میں کچھ قدموں کے نشان ملے جن کے پیچھے پیچھے وہ ایک حوض تک پہنچ گیا، وہاں چند عورتیں نہا رہی تھیں، فرزدق یہ کہہ کر کہ "آج کا دن دارۂ جُلجُل کے دن سے کس قدر مشابہ ہی" واپس لوٹ پڑا۔ عورتوں نے اُسے آواز دی: "اے خچر سوار!" فرزدق واپس آیا اور اُن

عورتوں نے اُس سے کہنا شروع کیا اور سخت اصرار کیا کہ دارۃ جلجل کا قصہ سُناؤ۔ اس نے انھیں امرءالقیس کا ایک قصہ سُنایا اور امرءالقیس کا یہ شعر بھی پڑھا ؎

ألا رب یوم لك منهن صالح — ہاں! تجھے اِن عورتوں کے ساتھ اچھے دن
ولا سیما یوم بدارۃ جلجل — بھی میسر آئے ہیں خصوصاً دارۃِ جلجل کا دن۔

جو لوگ فرزدق کی شاعری پر نظر رکھتے ہیں اور اس کی فحاشی اور پھوہڑپن کو جانتے ہیں، اور جنھیں یہ بھی معلوم ہو کہ اِسی فحاشی اور پھوہڑپن پر فرزدق کو بُرا بھلا کہا گیا ہو، ان کو اس بات کے ماننے میں کوئی دقّت نہیں ہوگی اگر اُن سے کہا جائے، کہ ان اشعار کو فرزدق کی طرف منسوب کردیں کیوں کہ یہ اس کی شاعری سے بہت زیادہ مشابہ ہیں، اور ایسا بہت ہوا ہو کہ قدما نے اس قسم کے افسانے سُنائے اور انھیں اگلوں کی طرف منسوب کردیا۔ حال آں کہ وہ خود ان کے ساختہ پرداختہ ہوتے تھے۔ بہ ہرحال واقعہ کچھ ہو، پورے قصیدے کی زبان کی طرح اِن اشعار کی زبان بھی خالص قریشی اور عدنانی ہو جو کسی ایسے اسلامی شاعر کی زبان سے ادا ہوسکتی ہو جس نے قرآن کی زبان کو اپنی ادبی زبان بنالیا ہو۔

رہ گئے وہ اشعار جن میں امرءالقیس نے اپنی محبوبہ کے حالات بیان کیے ہیں۔ اُس سے اپنی ملاقات کا نقشہ پیش کیا ہو اور اُس تک پہنچنے میں جو سختیاں جھیلی ہیں ان کا حال بیان کیا ہو، پھر اس کی محبوبہ کا امرءالقیس کو دیکھ کر اپنی رُسوائی سے ڈرنا، اس کے ساتھ قبیلے کے حدود

سے باہر نکل جانا اور اپنی چادر کے دامن سے اپنے نشانِ قدم کو مٹاتے جانا اور آپس میں محبت و شیفتگی کی باتیں کرنا وغیرہ وغیرہ) تو یہ سب باتیں عمر بن ابی ربیعہ کی شاعری سے زیادہ مشابہت رکھتی ہیں کیوں کہ اس قسم کی عاشقانہ داستانیں اشعار میں بیان کرنا خاص عمر بن ابی ربیعہ کا فن ہے جس کا وہ واحد اجارہ دار ہے اور اس بارے میں کوئی دوسرا شخص اس کا حریف نہیں ہے۔ یہ حقیقت انتہائی تعجب خیز ہوگی کہ اس خاص فن میں امرءالقیس پیش رو کی حیثیت رکھتا ہو، اس نے پہلے ہی اس اسلوب کو برت لیا ہو، اور لوگوں کو اس کی اِس قسم کی شاعری کا علم بھی ہو۔ اس کے بعد عمر بن ابی ربیعہ آئے اور امرءالقیس کی تقلید کرے اور ایک نقّاد بھی اس بات کی طرف اشارہ نہ کرے کہ عمر بن ابی ربیعہ امرءالقیس کی شاعری سے متاثر ہے، درآں حالے کہ نقّادانِ فن نے دیگر شعرا کی طرف اشارے کیے ہیں کہ وہ کسی چیز کے تفصیلی حالات و اوصاف بیان کرنے کے بارے میں امرءالقیس سے متاثر ہیں۔ تو پھر کس طرح ممکن ہے کہ امرءالقیس غزل کے اُس خاص فن کا موجد تو ہو جس پر عمر بن ابی ربیعہ زندگی بھر عامل رہا اور جس سے اس کی شاعرانہ شخصیت کی تکوین ہوئی، اور اس حقیقت کو کوئی جانتا نہ ہو؟ اگر آپ دو ایک قصیدے عمر بن ابی ربیعہ کے پڑھیں گے تو اس بارے میں آپ کو کوئی شبہہ باقی نہیں رہے گا کہ یہ فن خاص اس کا فن ہے جس کا وہ خود موجد ہے اور جسے پوری طاقت کے ساتھ اس نے اپنا لیا ہے۔ اور تمام عرب اس حقیقت سے باخبر تھا — اسی پر قیاس کر سکتے ہیں آپ اُن عاشقانہ داستانوں کا جو آپ کو امرءالقیس کے اس دوسرے

قصیدے میں نظر آتی ہیں :-

الا انعم صباحًا ایھا الطلل البالی اے پُرانے بوسیدہ کھنڈرو! خوش رہو۔

تو اس فحش داستان میں ابن ابی ربیعہ کا فن اور فرزوق کی روح کارفرما ہے۔ ہم اسی رائے کو ترجیح دیتے ہیں کہ غزل کی یہ خاص صنف امرء القیس کی طرف زبردستی منسوب کردی گئی ہے۔ اور اُن راویوں نے اسے منسوب کیا ہے جو ان دونوں اسلامی شاعروں سے متاثر تھے۔

رہ گیا امرء القیس کا واقعات کی تصویرکشی کرنا (تفصیلی حالات بیان کرنا) خصوصًا گھوڑے اور شکار کے تفصیلی حالات بیان کرنا، تو ہم تو یہاں بھی تردّد اور شک ہی کا مقام اختیار کرتے ہیں۔ اشعار کی زبان ہے جو ہمیں یہ مقام اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ امرء القیس گھوڑے، شکار، طوفان اور بارش کے تفصیلی حالات بیان کرنے میں انتہائی شہرت رکھتا ہے؛ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس سلسلے میں اُس نے بہت سی نئی چیزیں ایسی پیش کی ہیں جو پہلے لوگوں میں متعارف نہیں تھیں، لیکن کیا یہ نئی چیزیں انھی اشعار میں اُس نے پیش کی ہیں جو ہمارے پاس موجود ہیں یا دُوسرے اشعار میں اُس نے پیش کی تھیں جو اب ضائع ہوچکے ہیں۔ اور زمانہ جنھیں مٹا چکا ہے، اب جن کا نام ہی نام باقی رہ گیا ہے یا چند بھٹکے جملے ہیں جنھیں بنیاد قرار دے کر راویوں نے نئے اشعار نظم کردیے اور خوب صورتی کے ساتھ ان جملوں کو ان میں کھپاکر ان اشعار کو ہمارے قدیم شاعر کی طرف منسوب کردیا ہے؟ آخرالذکر صورت کو ہم ترجیح دیتے ہیں، کیوں کہ یہ ہم مانتے ہیں کہ امرء القیس ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے تیز رفتار گھوڑوں کی اس انداز پر توصیف کی ہے کہ وہ نیل گایوں کے پانو کی بیڑیاں ہیں اور گھوڑے کو لاغری میں عصا سے اور تیز رفتاری

میں عقاب (شکاری پرند) سے تشبیہ دی ہو وغیرہ وغیرہ، لیکن اس بارے میں بہت شبہ ہو ہم کو کہ یہ اشعار جو راویوں نے بیان کیے ہیں اُسی کے کہے ہوئے ہیں، گمانِ غالب یہ ہو کہ اس معلقے یا دوسرے لامیہ قصیدے میں جو کچھ واقعات کی تفصیلی عکاسی ہو اس کو امرء القیس کی ہوا تو ضرور لگی ہو مگر صرف ہوا لگی ہو اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہو۔

ایک تیسرا قصیدہ ہو جس کے بارے میں بھی ہمیں قطعی یقین ہو کہ وہ گڑھا ہوا ہو، یہ وہ بائیہ قصیدہ ہو جس کے متعلق کہا جاتا ہو کہ امرء القیس نے علقمہ بن عبدۃ الفحل کے جواب میں لکھا تھا اور جس کے مقابلے میں امّ جندب (امرء القیس کی بیوی) نے علقمہ کو اپنے شوہر سے جتا دیا تھا۔ یہ دونوں قصیدے امرء القیس اور علقمہ کے دیوانوں میں آپ کو مل سکتے ہیں۔ امرء القیس کے قصیدے کا مطلع ہو ۔

خلیلیّ مُرّابی علی امّ جندب — اے میرے دونوں دوستو! میرے ساتھ گزر کرو

نقض لبانات الفؤاد المعذّب — امّ جندب کی طرف سے تاکہ حسرتیں نکالیں اُس دل کی جو مبتلائے عذاب ہو۔

اور علقمہ کے قصیدے کا مطلع ہو ۔

ذھبت من الھجران فی کلّ مذھب — گئے تم جدائی میں ہر ممکن راستے پر

ولم یک حقًّا کل ھذا التجنّب — اور سزاوار نہیں تھا اتنا پرہیز کرنا۔

اِن دونوں شعروں کا پڑھ لینا ہی یہ محسوس کرانے کے لیے کافی ہو کہ اِن کے اندر کھلی ہوئی اسلامی روانی پائی جاتی ہو، مزید برآں اِن دونوں شاعروں میں بہت سے مطالب میں توارد ہوا بلکہ بہت سے الفاظ میں بھی توارد ہوا ہو بلکہ بعض اشعار بعینہٖ ایک ساتھ دونوں قصیدوں میں پا سکتے

جاتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ یہ بات ہے کہ وہ شعر جو علقمہ کی طرف منسوب
ہے اور جس کے ذریعے سے وہ معرکے میں فتح یاب ہوا تھا، بعینہٖ امرؤالقیس
کے نام سے بھی مروی ہے۔ یعنی یہ شعر ؎

فادرکهن ثانیاً من عنانه — تو اس گھوڑے نے انھی گایوں کو پالیا باگ
یمر کمر الرائح المتحلب — کے مڑنے کے ساتھ ہی اور وہ جاتا تھا مثل
برستے ہوئے ابر کے۔

اور یہ شعر جس کے ذریعے سے امرؤالقیس کو ہار اٹھانا پڑی تھی بعینہ علقمہ
کے نام سے بھی مروی ہے ؎

فللسوط الهوب وللساق درة — کوڑے کے اشارے سے اس میں اشتعال پیدا
وللزجر منه وقع اهوج منعب — ہوتا تھا اور ایڑ لگانے سے وہ دوڑنے لگتا تھا
اور ڈانٹ دینے سے بے تحاشا چلنے لگتا تھا۔

یہ دونوں قصیدے آپ پورے کے پورے پڑھ جائیں گے اور آپ
کو دونوں شاعروں کی شخصیت میں ذرا بھی فرق محسوس نہ ہو سکے گا، بلکہ
ان دونوں قصیدوں کے اندر کوئی بھی شخصیت نظر نہیں آسکے گی۔ آپ
کو یہ محسوس ہوگا کہ کچھ دلچسپ اشعار پڑھ رہے ہیں جن میں گھوڑے کے
تمام ممکنہ اوصاف اجمالی یا تفصیلی طور پر جمع کر دیے گئے ہیں۔ گمانِ غالب
یہ ہے کہ نہ علقمہ نے امرؤالقیس کا مقابلہ کیا ہوگا، نہ امّ جندب نے ان
دونوں شاعروں کے درمیان محاکمہ کیا ہوگا اور نہ ان دونوں قصیدوں کا
جاہلیت سے کوئی تعلق ہوگا۔ بلکہ ان دونوں قصیدوں کو علمائے لغت
میں سے کسی نے ان اسباب میں سے کسی سبب کے ماتحت گڑھا ہے
جن کی طرف گزشتہ باب میں ہم نے یہ اشارہ کیا تھا کہ یہ اسباب علمائے

لغت کو گڑھنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ ابو عبیدہ اور اصمعی دونوں اس بات
میں ایک دوسرے کے حریف تھے کہ گھوڑے اور اس کے ان اوصاف
کے بارے میں جو اہلِ عرب نے بیان کیے ہیں کون زیادہ واقف کار
اور زیادہ ماہر ہے۔ ہمارے نزدیک یہ دونوں قصیدے اور انھی کے
ایسے دوسرے اشعار، مختلف اسلامی ممالک کے علما کی اسی قسم کی باہمی
رقابت کا ایک نتیجہ ہیں۔

اس مقام پر کچھ دیر کے لیے توقف ناگزیر ہے، کیونکہ امرء القیس
کا جس وقت ذکر کیا جاتا ہے تو اکیلے اسی کا ذکر نہیں ہوتا بلکہ اس کے
ساتھ دیگر شعرا میں علقمہ ـــ جیسا کہ آپ دیکھ چکے ہیں ـــ اور
عبید الابرص کا بھی ذکر آتا ہے۔ جہاں تک علقمہ کا تعلق ہے راویوں نے اس
کے متعلق چند ہی باتیں بیان کی ہیں، امرء القیس سے اس کا مفاخرہ میں
مقابلہ کرنا، شاہانِ غسان میں سے کسی کی اپنے بائیہ قصیدے کے ذریعے
مدح کرنا جس کا مطلع ہے ؎

طحا بک قلب للحسان طروب — تجھے تباہ کر دیا ایک دل نے جو حسینوں میں
بعید الشباب عصر حان مشیب — مزے لوٹنے والا ہے شباب کے کچھ بعد، جب
کہ بڑھاپا ظاہر ہوگیا۔

اور اس کا قریش کے پاس آمد و رفت رکھنا، اور ان کو اپنے اشعار سنانا، اور
اسلام کے ظاہر ہونے کے بعد اس کا مرنا، یعنی امرء القیس کے اعتبار
سے ـــ جو کتنا ہی متاخر سمجھا جائے پھر بھی پیغمبر اسلام کی ولادت
سے پہلے وہ مر چکا تھا ـــ بہت زیادہ متاخر زمانے میں علقمہ
کا مرنا ـــ اور ہمارے نزدیک تو امرء القیس چھٹی صدی عیسوی سے

پہلے بلکہ شاید پانچویں مسیحی صدی سے بھی پہلے گزر چکا تھا۔

رہ گیا سوال عبید کا، تو ہم نے اس کی سیرت میں اور اس کی طرف منسوب اشعار میں ایسی چیز تلاش کی جو ہمیں امرءالقیس کی شخصیت اور اس کی شاعری کے اثبات میں مدد دے سکے تو نتیجہ انتہائی حد تک افسوسناک نکلا کیوں کہ اس نتیجے نے عبید اور اس کی شاعری کے بارے میں، ہمیں اُسی موقف (اسٹیج) پر لاکر کھڑا کر دیا جہاں امرءالقیس اور اُس کی شاعری کے سلسلہ میں ہم کھڑے تھے، اس میں ہمارا کوئی جرم نہیں ہے، راویوں ہی نے عبید کے متعلق ایسی کوئی بات نہیں کہی ہے جسے یقین اور تصدیق قبول کر سکے۔ راویوں اور داستاں گویوں کے نزدیک "عبید ایک صاحبِ کراماتِ عجائب انسان تھا، جس کی جنوں سے اور ملاءِ اعلا سے ایک ساتھ دوستی تھی، وہ ایک طویل عرصے تک جس کی مدت تین سو برس ہے، زندہ رہا، اور اس کی موت بالکل انوکھے طور سے وقوع پزیر ہوئی۔ نعمان بن المنذر یا نعمان بن ماءالسما نے اپنے غصّے کے دن میں اُسے قتل کر ڈالا" راوی اس کے شیطان کے نام سے بھی واقف ہیں اُس کے شیطان کا نام ہبید ہے۔ اور بعض لوگوں نے یہ مثل :-

لولا الهبيد ما كان عبيد — اگر ہبید نہ ہوتا تو عبید بھی نہ ہوتا

چلانے کی کوشش بھی کی تھی۔ راویوں نے اسی ہبید کے کچھ اشعار روایت کیے ہیں اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ہبید (شیطان) نے عبید (شاعر) کے علاوہ دوسرے لوگوں پر اشعار الہام کرنا چاہے تو اُسے کامیابی نہیں ہوئی، اور اس جن کے ساتھ عبید کے بہت سے افسانے مشہور ہیں جو لُطف اور دلچسپی سے خالی نہیں ہیں لیکن جس قدر بھی عبید کے

افسانے ہم پڑھتے ہیں، اس کی شخصیت کے بارے میں کچھ بھی ہمارے پلے نہیں پڑتا ہے۔ اور کسی کے دل میں ان افسانوں سے اطمینان کی کیفیت پیدا نہیں ہوسکتی ہے، سوائے عوام الناس کے یا ان لوگوں کے جو عوام الناس کے ایسے ہیں۔

جہاں تک عبید کی شاعری کا سوال ہے تو وہ بھی کچھ اس کی شخصیت سے زیادہ واضح نہیں ہے۔ راویوں کا بیان ہے کہ وہ ضائع اور منتشر ہوگئی۔ ابن سلام نے اپنی کتاب 'طبقات الشعرا' میں ایک جگہ یہ لکھا ہے کہ عبید اور طرفہ کی شاعری صرف دس قصیدوں کے قریب باقی بچی ہے، لیکن ایک دوسری جگہ کہتا ہے کہ عبید کا صرف ایک شعر اُسے مل سکا ہے اور وہ یہ ہے

اقفر من اھلہ ملحوب — خالی ہوگئے اپنے رہنے والوں سے ملحوب

فالقطبیات فالذنوب — اور قطبیات اور ذنوب

پھر ابن سلام کہتا ہے کہ "اس کے آگے مجھے کچھ نہیں معلوم ہے" مگر دوسرے راویوں نے یہ پورا قصیدہ روایت کردیا ہے۔ اس کے اور اشعار بھی روایت کیے ہیں جن میں کچھ امرؤالقیس کی ہجویں اور اس کے جواب میں کہے گئے ہیں اور کچھ حُجر سے بنی اسد پر مہربانی کی درخواست کرنے کے بارے میں ہیں۔ اس قصیدے کا پڑھ لینا، جس کا مطلع اوپر درج ہوچکا ہے، یہ باور کرادینے کے لیے کافی ہے کہ یہ قصیدہ گڑھا ہوا ہے جس کی خود کوئی اصل نہیں ہے۔ اتنی ہی بات اس قصیدے کے مصنوعی اور متاخر ہونے کو باور کرانے کے لیے کافی ہے کہ اس قصیدے میں خدا کی وحدانیت اور اس کے علم کو اس انداز میں شاعر نے ثابت کیا ہے جس طرح

قرآن اِن دونوں باتوں کو بیان کرتا ہے

واللّٰہ لیس لہ شریك — خدا کا کوئی شریک نہیں ہے

علّام ما اخفت القلوب — وہ دلوں کے پوشیدہ رازوں کا جاننے والا ہے

رہ گئے وہ اشعار جن میں اس نے امرء القیس کا جواب دیا ہے اور قبیلۂ کندہ کی ہجو کی ہے، تو ہمارے عقیدے میں اِن اشعار کو ذرا بھی صحت سے لگاؤ نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان میں ضعف، رکاکت اور الفاظ و انداز میں روانی اس طرح پائی جاتی ہے کہ وہ کسی قدیم شاعر کی طرف منسوب ہی نہیں ہو سکتے ہیں آپ یہ قصیدہ پڑھ ڈالیے جس کی ابتدا یوں ہے

یا ذا المخوفنا بقتل ابیہ اذلالاً وحینا

ازعمت انک قد قتلت سراتنا کذباً ومینا

اے وہ جو ہمیں اپنے باپ کے قتل ہونے کی وجہ سے اب ذلیل سمجھتا اور موت سے ڈراتا ہے تیرا گمانِ باطل بالکل غلط اور جھوٹ ہے کہ تو نے ہمارے سرداروں کو قتل کیا ہے۔

آپ خود پہچان جائیں گے کہ یہ داستان گویوں کی کارستانی ہے۔ یہ اشعار اور اسی قسم کے دوسرے اشعار یمنی اور مضری رقابت کا اثر اور نتیجہ ہیں۔

اگر اختصار کو ہم ترجیح نہ دیتے ہوتے اور اُس پر اس قدر حریص نہ ہوتے تو یہ اشعار آپ کے سامنے پیش کرتے اور اُن مقامات پر آپ کا ہاتھ پکڑ کر رکھ دیتے جہاں نومولود (متاخر) ہونے کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ مگر ہر ایک آسانی کے ساتھ یہ اشعار تلاش کر سکتا ہے اور اُس سے زیادہ آسانی کے ساتھ ان پر جعلی ہونے کا حکم لگا سکتا ہے۔ تو ان حالات میں امرء القیس

کے وہ تمام اشعار جو اس عبید شاعر کی شاعری سے کسی قسم کا تعلق رکھتے ہیں اُسی طرح گڑھے ہوئے ہیں۔ جب عبید کے وہ اشعار گڑھے ہوئے ہیں جو امرء القیس کی شاعری سے متعلق ہیں۔

ان تینوں شاعروں ——— امرء القیس، عبید اور علقمہ ——— کے اس مختصر مطالعے سے آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ ان کے واقعی صحیح اشعار نہ ہونے کے برابر ہیں اور یہ تمام اشعار جو ان کی طرف منسوب ہیں بالکل جعلی ہیں، دورِ جاہلیت کے سلسلے میں نہ اِن سے کچھ ثابت ہوتا ہے اور نہ کسی چیز کی اِن سے نفی اور تردید ہوسکتی ہے۔ اس سلسلے میں ہم کسی قصیدے کو مستثنیٰ قرار نہیں دیتے۔ سوائے علقمہ کے اِن دو قصیدوں کے:۔

(۱) طحا بك قلب للحسان طروب — تجھے تباہ کر دیا ایک دل نے جو حسینوں میں مزے لوٹنے والا ہے۔

(۲) هل ما علمت وما استودعت مكتوم — کیا جو کچھ تم جانتے ہو اور جو تمھارے دل میں ودیعت ہے وہ چھپا رہ سکتا ہے۔

کیوں کہ ممکن ہے کہ ان دونوں قصیدوں کا صحت میں کچھ حصہ ہو، اگرچہ دوسرے قصیدے کے بعض اشعار کی جانچ کرلینا اور اُن کی تنقید کرنا ناگزیر ہے۔ پھر بھی ان دونوں قصیدوں کی صحت جاہلی شاعری کے بارے میں ہماری رائے پر بالکل اثر انداز نہیں ہوتی ہے کیوں کہ آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ علقمہ بہت زیادہ متاخر ہے۔ وہ ظہورِ اسلام کے بعد مرا ہے اور یہ بھی آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ وہ قریش کے پاس آمد و رفت رکھتا تھا اور انھیں اپنے اشعار سنایا کرتا تھا۔ پھر بھی دوسرے قصیدے کے بعض اشعار کے بارے میں ہمیں اپنے دلوں کو شک پر مجبور کرنا پڑا اس لیے کہ اس میں

ذو مولودیت جھلکتی ہے، اور یہ وہی اشعار ہیں جن میں شاعر فلسفے اور ضرب المثل کی راہ اختیار کرلیتا ہے۔

---

## ۴۔ عمرو بن قمیئہ، مہلہل، جلیلہ

دو اور شاعر ہیں جن کا ذکر امرء القیس کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اُن میں ایک ــــ جیسا کہ راویوں کا خیال ہے ــــ امرء القیس کا دوست تھا، اور قسطنطنیہ کی طرف اُس کے سفر میں اس کا رفیق رہا تھا، وہ بھی اس سفر سے واپس نہیں لوٹا جس طرح امرء القیس واپس نہیں آیا۔ اس شاعر کا نام عمرو بن قمیئہ ہے۔ اور دوسرا شاعر ــــ بہ قول راویوں کے ــــ امرء القیس کا ماموں مہلہل بن ربیعہ ہے۔

اس جگہ تھوڑی دیر کے لیے ٹھیرنا پڑے گا۔ کیوں کہ تھوڑے سے غور و تامل کے بعد آپ دیکھیں گے کہ ان دونوں کے حالات بھی امرء القیس اور عبید کے حالات سے کچھ زیادہ واضح اور یقینی نہیں ہیں، اور نہ ان دونوں شاعروں کی شاعری امرء القیس اور عبید کی شاعری کے اعتبار سے زیادہ صحیح اور سچی ہے۔

سب سے پہلے ہمیں یہ حقیقت مدِنظر رکھنا چاہیے کہ امرء القیس اور عمرو بن قمیئہ کے درمیان عجیب وغریب قسم کی مشابہت پائی جاتی ہے۔ امرء القیس الملک الضلیل کے نام سے مشہور تھا، ہم نے اس نام کی بالکل دوسری تشریح کی ہے جو رواۃ اور اصحابِ لغت کی متفقہ تشریح سے بالکل مختلف ہے۔ ہم نے الملک الضلیل کے معنی بتلاتے ہیں ایسا مجہول الحال

بادشاہ جس کے بارے میں ایک بات بھی صحیح طور پر ہمیں نہیں معلوم ہے یعنی وہ ضُلِل بن قل ہے۔ اسی طرح اہلِ عرب عمرو بن قمیئہ کو عمرو الضائع کہتے ہیں۔ جہاں تک متاخرین رواۃ کا تعلق ہے انھوں نے اسلام کے بعد اس نام کی تشریح معلوم کرنا چاہی تو بہت آسانی اور سہولت کے ساتھ انھیں حاصل ہوگئی۔۔۔۔ اس نے امرء القیس کے ساتھ قسطنطنیہ کا سفر نہیں کیا تھا؟ اور اس سفر میں اس کی موت نہیں واقع ہوئی تھی؟ بس اسی وجہ سے وہ عمرو الضائع ہے، اس لیے کہ وہ بغیر ارادے کے اور بلا سبب کے ضائع اور تباہ ہوگیا تھا۔ لیکن ہم اس نام کی بھی اسی طرح تشریح کرتے ہیں جس طرح ہم نے امرء القیس کے نام کی تشریح کی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ عمرو بن قمیئہ اسی طرح یاد سے اور حافظے سے محو ہوگیا جس طرح امرء القیس، اور اس کے بارے میں سوائے اس کے اس نام کے اور کچھ پتا ہمیں نہیں ہے جس طرح امرء القیس اور عبید کے بارے میں ان کے ناموں کے علاوہ اور کوئی واقفیت ہمیں حاصل نہیں ہے، اس کے لیے بھی داستانیں گڑھی گئیں جس طرح ان دونوں ساتھیوں کے لیے گڑھی گئی تھیں۔ اور اس کے سر بھی اس کے دونوں ساتھیوں کی طرح اشعار منڈھ دیے گئے۔

راویوں کا کہنا ہے کہ ابن قمیئہ نے بہت بڑی عمر پائی تھی، اور امرء القیس سے اس کی شناسائی اس وقت ہوئی تھی جب کہ وہ خود بڈھا کھوسٹ ہو چکا تھا، لیکن امرء القیس اس کے بڑھاپے کے باوجود اس کی محبت کا دم بھرنے لگا اور اسے اپنے ساتھ سفر میں لے گیا، ابن سلام کا کہنا ہے کہ بنی اقیش، امرء القیس کے بعض اشعار کو عمرو بن قمیئہ کے

اشعار بتاتے ہیں حالانکہ اس کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔" بے شک اس کی کوئی اصلیت نہیں ہے، کیوں کہ یہ اشعار عمرو بن قمیئہ کے ہو ہی نہیں سکتے ہیں، جس طرح خود امرءالقیس کے نہیں ہو سکتے ہیں۔ یہ اشعار بنے ہیں اور ان شاعروں کے سر منڈھ دیے گئے ہیں۔ اگر عمرو بن قمیئہ کی امرءالقیس کے ساتھ دوستی اور شناسائی عمر گزرنے کے بعد اور بڈھے کھوسٹ ہو جانے پر ہوئی تھی تو یہ ضروری ہے کہ اس نے امرءالقیس سے پہلے جب کہ اس کی عمر زیادہ نہیں ہوگی، اشعار کہے ہوں۔ اور راویوں کا بیان بھی یہی ہے کہ عمرو بن قمیئہ نے عنفوانِ شباب سے شاعری شروع کردی تھی اس کے معنی یہ ہیں کہ امرءالقیس پہلا شخص نہیں ہے جس نے لوگوں کے لیے شاعری کا دروازہ کھولا ہو۔ لیکن ہمیں ان باتوں میں پڑنے کی کیا ضرورت ہے جب کہ خود راویوں کے درمیان اس بارے میں شدید گڑبڑ اور اضطراب پایا جاتا ہے، کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ سب سے پہلا شخص جس نے قصائد میں شانِ قصیدہ پیدا کی وہ مہلہل ابن ربیعہ (امرءالقیس کا ماموں) ہے، اور امرءالقیس کو جو شاعری کی صلاحیت ملی تھی وہ اپنی ماں کی طرف سے ملی تھی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ شاعری کی اصل عدنانی ہے نہ کہ قحطانی، اور اسی جگہ ایک اور نظریہ پرورش پاتا ہے جس میں یہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ شاعری پوری کی پوری یمنی ہے جو زمانہ جاہلیت میں امرءالقیس سے شروع ہوئی اور زمانہ اسلام میں ابونواس پر آکر ختم ہوئی۔ ان دو مختلف نظریوں کی موجودگی میں آپ محسوس کرتے ہوں گے کہ اگر اس قسم کے مسئلے سے ہم الجھیں گے تو عدنان اور قحطان کی باہمی عصبیت سے آگے نہیں بڑھ سکتے ہیں، لیکن آگے اس سے بھی زیادہ آپ ملاحظہ

فرمائیں گے۔

عمرو بن قمیئہ کے حالات، جو راویوں نے بیان کیے ہیں کوئی پایہ دار چیز نہیں ہیں، بلکہ دوسرے افسانوں کی طرح ایک افسانہ ہیں راویوں کا بیان ہے کہ عمرو بن قمیئہ کا باپ اس کے بچپن ہی میں مرگیا تھا اور اس کے چچا نے اس کی پرورش اپنے ذمّے لے لی تھی، عمرو بڑا ہوکر خوب خوب صورت اور بانکا سجیلا جوان نکلا تو اس کی چچی اس پر عاشق ہوگئی اور عرصے تک اُس نے اپنے عشق کو چھپائے رکھا، یہاں تک کہ جب اس کا شوہر کسی ضرورت سے کہیں گیا ہوا تھا اُس نے اس نوجوان کو بلا بھیجا، اور اپنے جسم کی طرف اُسے دعوت دی، مگر وہ اپنے چچا کی خیر خواہی اور اس بُرے کام سے بچنے کے خیال سے انکار کرکے چلا گیا۔ اس کی چچی اس بات پر بہت برہم ہوئی اور اس نے عمرو کے نشانِ قدم پر پیالہ اوندھا دیا اور جب اس کا شوہر واپس آیا تو اُس نے بہت غیظ و غضب کا اظہار کیا اور یہ قصّہ اُسے سُنایا۔ اُس کے شوہر کو اپنے بھتیجے پر بہت غصّہ آیا۔ یہاں پر رواۃ میں اختلاف ہے۔ کچھ کہتے ہیں کہ اس نے بھتیجے کو قتل کرنے کی ٹھان لی، تو وہ حیرہ کی طرف بھاگ گیا اور کچھ کہتے ہیں کہ اُس نے اپنے بھتیجے سے توجہ ہٹالی۔ کوئی صورت ہی کیوں نہ ہو، بہرحال اس جوان نے اپنے چچا کے سامنے اشعار کے ذریعے اپنا عذر پیش کیا، وہ اشعار ہم یہاں آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں تاکہ ان میں جو نرمی، روانی اور ذومولودیت پائی جاتی ہے اُسے آپ خود اپنے ہاتھ سے چھوکر محسوس کرلیں:-

خلیلیّ لا تستعجلا أن تزودا — اے میرے دونوں دوستو! نہ جلدی کرو اس بات

| | |
|---|---|
| وان تجمعا شملی وتنتظرا غدا | ہیں کہ مجھے توشہ دو اور میرے شیرازے کو جمع کرو اور کل کا انتظار کرو۔ |
| فما لبثی یوما بسائق مغنم<br>ولا سرعتی یوما بسائقۃ الردی | کیوں کہ نہ تو میرے لیے دیر کرنا کوئی مالِ غنیمت لانے والی چیز ہے نہ میرے لیے تیزی کرنا ہلاکت کا باعث ہے۔ |
| وان تنظرا فی الیوم اقض لبانۃ<br>وتستوجبا منّا علیّ وتحمدا | اور اگر آج کے دن تم مہلت دو تو میں کچھ حسرت نکال لوں اور تمہارا مجھ پر ایک احسان ہو اور تمہارا شکریہ ادا کیا جائے۔ |
| لعمرک ما نفس بجد رشیدۃ<br>تؤامرنی سوءا لاصرم مرثدا | قسم ہے تمہاری جان کی یہ نفس صحیح تقاضا نہیں کرتا جو مجھے خراب مشورہ دیتا ہے کہ میں مرثد سے قطع تعلقات کروں۔ |
| وان ظہرت منی قوارص جمۃ<br>وافرع من لومی مرارا واصعدا | اگرچہ میرے لیے بعض ناسازگار صورتیں پیدا ہوئیں اور اس میں مجھے برا بھلا کہنے میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا۔ |
| علی غیر جرم ان اکون جنیتہ<br>سوی قول باغ کادنی فتجہدا | بغیر کسی گناہ کے جس کا میں نے ارتکاب کیا ہو سوائے اس مخالف کے قول کے جس نے زبردستی میرے ساتھ فریب کیا۔ |
| لعمری لنعم المرء تدعو بخلۃ<br>اذا ما المنادی فی المقامۃ ندّدا | قسم ہے اپنی جان کی، بہترین انسان، جسے تم کسی حاجت کے وقت پکارو، جب کہ پکارنے والا اس موقع پہ چیخ چیخ کر آواز بلند کر رہا ہو۔ |
| عظیم رماد القدر لا متعبس | وہ مہمان نواز انسان ہے جو نہ ترش رو ہو۔ |

| | |
|---|---|
| ولا ذی نیرٍ منهم اذا هو اوقدا | اور نہ مہمان خانے کی آگ روشن کرنے کے بعد کسی کو نا امید کرے۔ |
| وان صرّحت کحل وهبّت عریّة | اور اگر سختی کا وقت آجائے اور قحط کی آندھی چلنے |
| من الریح لم تترک من المال مرفدا | لگے تو وہ اپنے کسی مال کو سوتا ہوا (غیر صرف شدہ) نہ چھوڑے۔ |
| صبرت علی وطء الموالی وخطبهم | میں نے صبر کیا بھائیوں کے کچلنے کی تکلیف |
| اذا ضنّ ذو القربی علیهم واخمدا | پر اور ان کی سختی پر ایسے وقت میں جب کہ رشتے دار بھی ان پر بخل کرتے ہیں اور آگ کو بجھا دیتے ہیں |
| ولم یحم حزم الحی الا محافظ | اور قبیلے کی عزت نہیں باقی رکھتا ہو مگر ایسا ہی |
| کریم المحیّا ماجد غیر اجردا | ذمّے دار شخص جو باعزت چہرے والا ہو، بزرگ مرتبہ ہو اور بخیل نہ ہو۔ |

ہم سمجھتے ہیں کہ اس قصے اور اس قصیدے پر نظر ڈالنا ہی پڑھنے والوں کو یہ باور کرانے کے لیے بہت ہی کہ ہم ایک ایسی چیز کے سامنے کھڑے ہیں جو گڑھی ہوئی اور بنائی ہوئی ہی جسے سچائی سے دور کا بھی علاقہ نہیں ہی۔ اور اس قصیدے سے کسی طرح وہ اشعار بہتر نہیں ہیں جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہی کہ عمرو بن قمیئہ نے اُس وقت کہے تھے جب اس کی عمر بہت ہو چکی تھی، جن میں اس نے اپنے بڑھاپے اور ناتوانی کا تذکرہ کیا ہی۔ اور شاید امرء القیس کے ساتھ بلادِ روم کی طرف سفر کرنے سے پہلے یہ اشعار اس نے کہے ہوں گے۔ شعبی کا بیان ہو یا ان لوگوں کا بیان ہو جو شعبی سے روایت بیان کرتے ہیں کہ عبد الملک بن مروان نے اپنے مرض الموت میں تمثیلاً یہ اشعار پڑھے تھے وہ اشعار حسب

ذیل ہیں:-

کأنی وقد جاوزت تسعین حجۃ
خلعت بہا عنی عنان لجامی

گویا کہ میں اس حالت میں کہ نوّے برس سے زیادہ
عمر کا ہوگیا ہوں اب خود اپنے قابو سے باہر
ہو چکا ہوں۔

علی الراحتین مرۃ وعلی العصا
انوء ثلاثا بعدھن قیامی

کبھی ہتھیلیاں ٹیک کر اور کبھی لاٹھی پر زور
دے کر تین دفعہ اٹھتا ہوں جب کہیں کھڑا
ہو سکتا ہوں۔

رمتنی بنات الدھر من حیث لا اری
فما بال من یرمی ولیس برام

زمانے کی مصیبتیں مجھ کو تیر لگاتی ہیں ایسے رخ
سے جو مجھے نظر نہیں آتے تو کیا حال ہوگا اس
شخص کا جسے تیر مارے جائیں اور وہ تیر نہ مارے۔

فلو انّ ما ارمی بنبل رمیتھا
ولکنما ارمی بغیر سھام

اگر مجھے تیر کا ہدف بنایا جاتا تو میں بھی تیر
لگاتا لیکن مجھے تو بغیر تیروں کے نشانہ بنایا
جا رہا ہے۔

اذا ما رآنی الناس قالوا الم یکن
حدیثا جدید البری غیر کھام

جب مجھے لوگ دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ کبھی یہ
جوان طاقتور اور غیر مضمحل نہ تھا۔

وافنی وما افنی من الدھر لیلۃ
وما یفنی ما افنیت سلک نظامی

اور میں فنا ہو جاؤں گا اور یہ معلوم ہوگا کہ جتنا زمانہ
گزرا وہ صرف ایک رات تھی، اور جتنا بھی میں
فنا ہوں مگر نہیں فنا ہوگا میرے اشعار کا ذخیرہ۔

واھلکنی تأمیل یوم ولیلۃ
وتأمیلُ عام بعد ذاک وعام

اور مجھے ہلاک کر دیا روز بروز کی امیدوں
نے اور یکے بعد دیگرے ہر سال کے
توقعات نے۔

تو ان حالات میں ہم عمرو بن قمیئہ کو اس کے دونوں ضائع ہوجانے والے ساتھیوں (عبید اور امرء القیس) کے ساتھ شامل کرکے مہلہل کی طرف منتقل ہو سکتے ہیں، تاکہ معلوم کریں کہ اس کے حالات اور اشعار میں سے کتنے ایسے ہیں جو ہمارے نزدیک پایۂ ثبوت تک پہنچنے کا امکان رکھتے ہیں۔

جہاں تک اس کے حالات زندگی کا تعلق ہو، ہمارا خیال ہو کہ اس کے بارے میں ایسی رائے دینا بہت آسان ہو جس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہ ہو، کیوں کہ اس لمبے چوڑے قصّے کے بارے میں جو قصّۂ بسوس کے نام سے مشہور ہو، جو کچھ راویوں نے بیان کیا ہو اُسے قبول کرنے کے لیے غیر معمولی سادہ لوحی کی منزل تک ہمارا پہنچنا ضروری ہو۔ ہمارا گمان ہو کہ اس بات پر اتّفاق ہوجانا دشوار نہیں ہو کہ یہ افسانہ پھیلایا گیا اور زمانۂ اسلام میں اس کی اہمیت کو زیادہ کرکے دکھایا گیا ہو اس وقت جب کہ ایک طرف ربیعہ اور مضر کے درمیان اور دوسری طرف بکر اور تغلب کے درمیان رقابت زیادہ شدید ہوگئی تھی۔ مہلہل دراصل اس افسانے کے ہیرو ہونے کے علاوہ اور کوئی واقعی حیثیت نہیں رکھتا ہو، تو اس کی اہمیت زیادہ اور اس کی شان اسی تناسب سے بلند اور ارفع ہوگئی جس قدر یہ قصّہ مشہور ہوا اور جس حد تک اسے بڑھا چڑھا کر بیان کیا گیا۔ ہم اس کے منکر نہیں ہیں کہ جاہلیت کے قدیم زمانے میں ان دونوں قبیلوں بکر و تغلب کے درمیان شدید عداوت تھی اور یہ عداوت ایسی خانہ جنگیوں تک پہنچ گئی تھی جن میں بہت خون بہایا گیا اور بہت کثیر تعداد میں لوگ قتل ہوئے، لیکن اس عداوت کے اسباب و مظاہر، نتائج اور ادبی علامات سب کے سب مٹ گئے اور صرف ایک دھندلی یاد اس کی

باقی رہ گئی جسے داستاں گویوں نے لے کر خوب خوب اپنا کام نکالا، بکر و تغلب اور ربیعہ سب کے سب اس سے کام لینے کی ضرورت محسوس کرتے تھے اور کیوں نہ ہوتا؟ کیا زمانۂ اسلام میں نبوت، خلافت اور شرافت کے تمام مظاہر، مضر کے حصے میں نہیں چلے آئے تھے؟ ربیعہ کے عرب کس طرح مضر کے لیے اِس سرداری اور اِس بزرگی کو بغیر اس کے تسلیم کر لیتے کہ کم از کم قدیم زمانے ہی میں اپنے لیے بزرگی، سرداری اور شرافت کو ثابت کر لیں؟ اور انھوں نے ایسا کیا، انھوں نے دعوا کیا کہ وہ زمانۂ جاہلیت میں عدنان کے سردار تھے، ان میں سے بہت سے افراد بادشاہ بھی ہوئے ہیں اور سردار بھی، اور انھی میں سے وہ لوگ بھی ہوئے ہیں جنھوں نے اولادِ عدنان کی قحطانیوں سے حفاظت اور مدافعت کی تھی، انھی لوگوں نے عراق میں لخمیوں اور شام میں غسانیوں کی سرکشی کا مقابلہ کیا تھا اور انھی لوگوں نے جنگِ ذی قار میں کسریٰ کی فوجوں کو شکست دی تھی، اس کے معنی یہ ہوئے کہ مضر اسلام کے بعد تاریخ میں اُبھرے اور ربیعہ قبلِ اسلام قدیم زمانے کی تاریخ کے حامل تھے، اور جب آپ مضر اور ربیعہ کی اِس باہمی رقابت کو دیکھیں گے جو بنی امیہ کے زمانے میں پائی جاتی تھی اور اُس ادبی عداوت کو ملاحظہ فرمائیں گے جو مضر کے شاعر جریر کے درمیان جس نے یہ اشعار کہے ہیں ؎

ان الذی حرم المکارم تغلباً — وہ کہ جس نے بزرگیوں سے تغلب کو محروم کر دیا ہے
جعل النبوۃ والخلافۃ فینا — اُسی نے نبوت اور خلافت کو ہم میں قرار دیا ہے
ھذا ابن عمی فی دمشق خلیفۃ — یہ دیکھو میرا چچا زاد بھائی دمشق میں خلیفہ ہے۔
لوشئت ساقکم الی قطینا — اگر چاہوں تو وہ تم سب کو قید کر کے میرے پاس پہنچا

اور الخطل کے درمیان تھی جس نے یہ کہا ہے ؎

ابنی کلیبٍ ان عمیّ اللذا | اے اولادِ کلیب! میرے دونوں چچا وہ تھے جنھوں
قتلا الملوک و فکّکا الاغلالا | نے بادشاہوں کو قتل کیا ہے اور قیدیوں کو رہا کرایا ہے۔

ان تمام باہمی عداوتوں کو دیکھنے کے بعد آپ کو اس تصور کرنے میں کوئی دشواری نہ ہوگی کہ ربیعہ کے متعلق عام طور پر اور ربیعہ کے ان دونوں قبیلوں بکر و تغلب کے متعلق خاص کر افسانوں کے اور اشعار کے گڑھے جانے کی اس قدر بہتات کیوں ہے۔ مزید برآں بعض راوی خود، غیر معمولی شک ظاہر کرتے تھے ان روایتوں کے بارے میں جو بکر و تغلب ان لڑائیوں کے متعلق بہ طور افسانے کے روایت کیا کرتے تھے۔

بہ ہر حال مہلہل کی شخصیت بھی امرء القیس، یا عبید یا عمرو بن قمیئہ کی شخصیتوں سے کچھ زیادہ واضح نہیں ہے۔ داستانِ بسوس نے اس کی شخصیت کی ایک ایسی تصویر ہمارے سامنے پیش کر دی ہے جو بہ نسبت اور چیزوں کے فرضی داستانوں سے زیادہ مشابہ ہے۔ اسی جگہ سے ابن سلام نے یہ کہا ہے کہ " عربوں کی رائے تھی کہ مہلہل کثرت سے اشعار کہتا تھا اور جتنا وہ کرتا نہیں تھا اُس سے کہیں زیادہ بڑھ چڑھ کر اپنی شاعری میں دعوے کرتا تھا" حال آں کہ حقیقت یہ ہے کہ نہ مہلہل نے کثرت سے اشعار کہے ہیں اور نہ دعوے کیے ہیں بلکہ بنی تغلب نے زمانۂ اسلام میں کثرت سے اشعار کہے اور انھیں ان کی طرف منسوب کر دیا، اور صرف اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ یہ تک دعوا کر دیا کہ مہلہل پہلا شخص ہے جس نے قصائد میں شانِ قصیدہ پیدا کی، اور اشعار میں طوالت سے کام لیا۔ پھر بنی تغلب

نے کچھ اس طرح محسوس کیا جس طرح آج ہم محسوس کر رہے ہیں یا خود راویوں کو اس کا احساس ہوا کہ ان اشعار میں ژولیدگی اور آمیزش بہت زیادہ پائی جاتی ہے تو بنی تغلب نے یا راویوں نے یہ دعوا کر دیا کہ اس اضطراب اور اختلاط کی وجہ ہی سے اس کا نام مہلہل پڑ گیا تھا اس لیے کہ وہ شاعری میں اضطراب (ژولیدگی) کا باعث ہوا تھا۔ الہلہلۃ کے معنی ہیں الاضطراب اور ابن سلام اس سلسلے میں نابغہ کے اس قول سے شہادت پیش کرتا ہے :-

اتاك بقول هلهل النسج كاذب — وہ ایسی بات تمھارے پاس لایا جس کی بناوٹ پریشان تھی اور وہ بات جھوٹی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مہلہل کے اشعار ژولیدہ اور پریشان ہیں، ان میں ہلہلہ (اضطراب) اور اختلاط (آمیزش) پائی جاتی ہے لیکن یہی اضطراب اور اختلاط ہم امرء القیس، عبید، عمرو بن قمیئہ اور بہت سے دوسرے شعرائے جاہلیت میں بھی محسوس کرسکتے ہیں تو اس طرح وہ سب کے سب مہلہل ہوتے۔

علاوہ اس کے ہم اسے قبول ہی نہیں کرسکتے ہیں کہ تمام شعرائے جاہلیت نے شاعری میں اس طرح کا اضطراب پیدا کیا کہ ہر ایک کی قوت، ضعف، سختی، نرمی، مشکل پسندی اور روانی میں کئی کئی شاعرانہ شخصیتیں بن گئیں تو پھر وہ کون مخصوص شخص ہے جس نے شاعری میں اضطراب پیدا کیا؟ اُن لوگوں نے جنھوں نے ان اشعار کو گڑھا! یعنی داستان گو اور زمانۂ اسلام میں عداوت اور رقابت رکھنے والے لوگ!!

مناسب ہے کہ ہم کچھ اشعار مہلہل کے آپ کے سامنے پیش کردیں

تاکہ ہماری طرح آپ بھی یہ محسوس کرلیں کہ یہ عربی شاعری کے سب سے قدیم اشعار نہیں ہوسکتے ہیں ۔

| | |
|---|---|
| أليلتنا بذی حسم أنيری | اے ہماری رات مقام ذوحُسم میں روشن ہوجا |
| اذا أنت انقضيت فلا تحوری | جب تو ختم ہوجانا تو پھر واپس نہ آنا۔ |
| فإن يك بالذنائب طال ليلی | اگر ذنائب میں رات طولانی ہوئی۔ |
| فقد ابكی من الليل القصير | تو کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ رات کی کوتاہی سے میں رویا ہوں۔ |
| فلو نُبش المقابر عن كُليب | اگر قبروں کو کھود کر کُلیب کو نکالا جائے۔ |
| لأخبر بالذنائب أي زير | تو ذنائب میں پتا چلے کہ وہ کیسا بہادر تھا۔ |
| ويوم الشعثمين لقرّ عينا | اور شعثمین کی جنگ نے آنکھوں کو ٹھنڈا کردیا |
| وكيف لقاء من تحت القبور | اور کیوں کر ملاقات ہوسکتی ہے ان لوگوں سے جو قبروں میں ہیں۔ |
| علی أنی تركت بواردات | علاوہ اس کے میں نے چھوڑا ہے واردات میں |
| بجيراً فی دم مثل العبير | بجیر کو ایسے خون میں جو گلال کی طرح سرخ ہے |
| هتكت به بيوت بنی عباد | میں نے بنی عباد کے گھروں کی پردہ دری کی |
| وبعض الغشم اشفی للصدور | اور کبھی سختی، دلوں کی بھڑاس نکالنے کا ذریعہ ہوتی ہے۔ |
| علی أن ليس يوفی من كليب | حال آں کہ کلیب کا معاوضہ نہیں ہوسکتا۔ |
| اذا برزت مخبأة الخدور | جب کہ کوئی پردہ نشین عورت بے پردہ کردی جائے۔ |
| وهمام بن مرة قد تركنا | اور ہمام بن مرۃ کو ہم نے چھوڑا۔ |
| عليه القشعمان من النسور | کہ اس کی لاش پر گدھ جمع ہیں۔ |

يتوء بصدره والرمح فيه
ويخلجه خدبٌّ كالبعير

وہ اپنے سینے کو ابھار رہا تھا اس حالت میں کہ نیزہ اس میں گڑا ہوا تھا اور اُس کا کوبڑا ایسا اونچا تھا جیسے اونٹ۔

فلولا الريح أسمع من بحجرٍ
صليل البيض تقرع بالذكور

پس اگر ہوا نہ ہوتی تو میں سُنا دیتا ان لوگوں کو جو حجر میں ہیں ایسی تلواروں کی جھنکار جو خودوں کے ساتھ ٹکراتی ہیں۔

فدى لبني شقيقة يوم جاؤوا
كأسد الغاب لجت في الزئير

میں فدا ہوں بنی شُقیقہ پر، جب کہ وہ آئے مثل شیرانِ بیشہ کے ڈکارتے ہوئے۔

كأن رماحهم أشطان بئرٍ
بعيد بين جاليها جرور

گویا اُن کے نیزے رسیاں ہیں کنوئیں کی جو بہت لانبی ہیں، اور پانی کی کھینچنے والی ہیں

غداة كأننا وبني أبينا
بجنب عنيزة رحيا مدير

اُس صبح کو جب کہ ہم اور ہمارے مقابل بھائی مقامِ عنیزہ کے پاس دو چکیاں تھیں جو گردش میں ہوں۔

تظل الخيل عاكفةً عليهم
كأن الخيل ترحض في غدير

گھوڑے ان پر پرے جمائے ہوئے کھڑے تھے، معلوم ہوتا تھا کہ کسی جھیل پر پانی پینے آئے ہیں۔

کیا آپ کو اچنبھا نہیں ہوتا اس بات سے کہ اس نظم کا وزن مستقیم ہے اور اُس کے قافیے میں اس طرح کی آمد نظر آتی ہے، نیز یہ نظم، قواعدِ نحو اور اسالیبِ نظم سے اس قدر مناسبت رکھتی ہے کہ نہ تو اس میں کسی قسم کی شاذ بات پائی جاتی ہے اور نہ کسی قسم کا پُرانا پن نظر آتا ہے اور نہ اس قسم کی کوئی بات پائی جاتی ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا

کہنے والا وہ شخص ہے جس نے سب سے پہلے قصیدوں میں شانِ قصیدہ پیدا کی اور شاعری میں طوالت سے کام لیا؟ اور جب ان تمام باتوں کے ساتھ الفاظ کی روانی اور نرمی کو، اور شاعر کی ذہنی پستی (رکاکت) کو آپ ملاحظہ فرماتے ہیں، جو اس حد تک اس نظم میں پائی جاتی ہے کہ اس کے کہنے والے کے متعلق بلاشبہ یہ دعوا کیا جا سکتا ہے کہ وہ اُن لوگوں میں ہے جو سوائے رائج اور بازاری الفاظ کے دوسرے الفاظ استعمال کرنے کی قدرت ہی نہیں رکھتا ہے، تو آپ کو کوئی اچنبھا نہیں ہوتا کہ اتنی قدیم شاعری میں اس قسم کی کیفیت کیسے پائی جا سکتی ہے۔

ہم مہلہل کے تذکرے کو، بغیر اُس کے ساتھ اس کی بھاوج جلیلہ کا تذکرہ کیے، ختم نہیں کریں گے، جس نے ـــــ بہ قول راویوں کے ـــــ کلیب کا ایسا مرثیہ کہا ہے کہ اس جدید زمانے میں بھی ہمیں کوئی شاعر یا شاعرہ ایسی نظر نہیں آتی جو اس سے زیادہ سہل، نرم اور عام الفاظ استعمال کر سکے، باوجودے کہ ہم خنساء، اور لیلیٰ الاخیلیہ کے اشعار پڑھتے ہیں اور ان میں عبارت کی طاقت اور بندش کی چستی، ہمارے سامنے ایک بدوی عرب عورت کی سچی تصویر پیش کر دیتی ہے۔ جلیلہ کہتی ہے ؎

| | |
|---|---|
| یا ابنة الاقوام إن شئت فلا | ای عرب نسل کی لڑکی! اگر تو چاہے تو جلدی نہ کر |
| تعجلی باللوم حتی تسأ لی | ملامت میں جب تک دریافت نہ کر لے، |
| فاذا انت تبینت الذی | پس جب تو تحقیق کر لے ایسی چیز کی جو ملامت کا |
| یوجب اللوم فلومی واعذلی | باعث ہو تو ملامت کر اور بُرا کہہ، |
| إن تکن اخت امرئٍ لیمت علی | اگر کسی بہن کو مرنا چاہیے اُس بھائی کے متعلق |
| شفق منها علیه فافعلی | خوف کی وجہ سے تو تو بھی ایسا کر، |

جل عندی فعل جساس فیا
حسرتی عما انجلی او ینجلی

بہت گراں ہی مجھ کو جساس کا طرزِ عمل، پس
افسوس ہی مجھے اُس مصیبت سے جو دُور ہوگئی یا
دُور ہونے والی ہی۔

فعل جساس علی وجدی بہ
قاصم ظہری ومدن اجلی

جساس کا طرزِ عمل، باوجودے کہ مجھے اس کا رنج
ہی، میری پشت کا توڑنے والا ہی اور میری موت
کا قریب کرنے والا ہی۔

یا قتیلاً قوض الدھر بہ
سقف بیتی جمیعًا من علٍ

اے وہ مقتول! کہ اکھاڑ دیا زمانے نے جس
کے ساتھ میرے گھروں کی چھت کو بلندی پر سے،

ھدم البیت الذی استحدثتہ
وانثنی فی ھدم بیتی الاول

گر گیا وہ گھر بھی جو تم نے نیا بنایا تھا
اور دوبارہ گرایا اُس نے میرے پہلے گھر کو،

ورمانی قتلہ من کثب
رمیۃ المصمی بہ المستاصل

اور اس کے قتل ہونے نے مجھے قریب سے تیر لگایا۔
جیسے اس شکار کو تیر لگایا جائے کہ جس کو بالکل
ختم کرنا منظور ہو۔

یا نسائی دونکن الیوم قد
خصنی الدھر برزءٍ معضل

اے میرے خاندان کی عورتو! آج مجھ سے الگ
رہو، کیوں کہ زمانے نے مجھے مخصوص کیا ہی ایک
سخت مصیبت کے ساتھ۔

خصنی قتل کلیب بلظی
من ورائی ولظی مستقبلی

مجھے مخصوص کیا ہی کلیب کے قتل نے ایسی آگ
کے ساتھ جو میرے پیچھے بھی ہی اور آگے بھی نظر آتی ہی

لیس من یبکی لیومین کمن
انما یبکی لیوم ینجلی

نہیں ہی وہ شخص جو روئے اپنے حال و مستقبل کے
دنوں کے لیے مثل اُس شخص کے جو روئے اُس دن
سے جو دفع ہو چکا ہی۔

ہم نے اس پوری بحث میں ان منظوما عبارتوں کے ذکر سے احتراز کیا ہے جن کے بارے میں ہمیں یہ گمان نہیں تھا کہ اس کے مصنوعی اور خودساختہ ہونے میں کسی شخص کو بھی شک ہوگا، اور ہمارا عقیدہ ہے کہ ان اشعار کا پڑھ لینا جو ابھی ہم نے درج کیے ہیں بغیر کسی زحمت اور مشقت کے مہلہل اور اس کی بھاوج کو اُس کے بھانجے امرءالقیس کے ساتھ ملا دینے کے لیے کافی ہے۔

امرءالقیس اور اس کے ہم عصر شعرا کے ذکر سے فراغت پا جانے کے باوجود ابھی ہم شعرا کی بحث سے فارغ نہیں ہوئے ہیں، تھوڑے تھوڑے وقفے کے لیے کچھ اور شعرا کے پاس ہمارا ٹھیرنا ناگزیر ہے۔ ان مختصر لمحوں اور وقفوں میں ہم یہ ثابت کردیں گے کہ ہم غلو سے کام لینے والے اور حد سے تجاوز کرنے والے نہیں کہے جاسکتے اگر ہم یہ خطرہ ظاہر کریں کہ صرف امرءالقیس اور اس کی شاعری ہی تک ہمارے شکوک محدود نہیں ہیں۔

---

## ۵۔ عمرو بن کلثوم، حارث بن حلزّہ

جس وقت ہم مہلہل اور اس کی بھاوج کے تذکرے کو چھوڑ کر ان دو معلقہ کہنے والے شاعروں کی طرف آتے ہیں تو ہم ربیعہ، بلکہ ربیعہ کے انھی دونوں خاص قبیلوں ـــ بکر و تغلب ـــ سے سرِمو تجاوز نہیں کرتے ہیں کیوں کہ مذکورہ بالا شعرا میں ایک عمرو بن کلثوم ہے جو بنی تغلب سے تعلق رکھتا ہے اور رواۃ کے عرف میں، وہ قبیلۂ تغلب کی "بولتی ہوئی

زبان" ہو اسی نے تغلب کے مفاخر کو ثابت اور اپنے اشعار کے ذریعے ان کو مستحکم اور پائے دار بنادیا، زیادہ دقیق الفاظ میں یوں کہ لیجیے کہ اپنے اُس قصیدے کے ذریعے جو معلقات کے ضمن میں روایت کیا جاتا ہو، اُس نے اپنے قبیلے کی بڑائی اور عظمت کی بنیادوں کو مستحکم بنادیا ——— وہ ——— بہ قول راویوں کے ——— تغلب کے ہیروؤں میں سے ایک ہیرو تھا۔ طاقت، جرأت، قوتِ برداشت اور ظلم سے انکار کی صلاحیتیں اپنے نانا مہلہل سے اُس نے ورثے میں پائی تھیں کیوں کہ اس کی ماں لیلہ مہلہل کی بیٹی تھی۔

عمرو بن کلثوم اپنی ولادت اور بچپن بلکہ اپنی ماں کی ولادت ہی سے ایسی فرضی داستانوں کا مرکز بنا ہوا ہو کہ انتہائی سادہ لوح آدمی بھی کبھی اس حقیقت کے بارے میں یہ دھوکا نہیں کھا سکتا کہ یہ داستانیں لغو اور من گھڑت نہیں ہیں۔

راویوں نے بیان کیا ہو کہ جب مہلہل کے یہاں لیلہ پیدا ہوئی تو اُس نے اُسے زندہ درگور کر دینے کا حکم دے دیا مگر اس کی ماں نے اُسے چھپا ڈالا، رات کو مہلہل نے خواب دیکھا کہ ایک شخص اُسے بتا رہا ہو کہ اس کی بیٹی ایک طرح دار بیٹا جنے گی، جب صبح ہوئی تو اُس نے لڑکی کے بارے میں پوچھ گچھ کی، اُسے بتایا گیا کہ وہ زندہ دفن کر دی گئی ہو مہلہل نہیں مانا اور اس نے اصرار کرنا شروع کیا آخر کار لڑکی اُس کے سامنے پیش کی گئی تو اُس نے اُس کو عمدہ غذائیں کھلانے کا حکم دیا۔ پھر اس کی شادی کلثوم سے ہوگئی، تو وہ بھی برابر خواب میں دیکھتی رہی کہ کوئی شخص آتا ہو اور پیدا ہونے والے لڑکے کے متعلق عجیب و غریب پیشین گوئیاں

کرتا ہے، یہاں تک عمرو بن کلثوم پیدا ہوا اور پروان چڑھنے لگا، راویوں کا کہنا ہے کہ عمرو بن کلثوم اُس وقت اپنی قوم کا سردار ہوگیا تھا جب کہ اُس کی عمر پندرہ برس کی بھی نہیں ہوئی تھی۔

تو یہ تمام افسانے جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اس بات کا ثبوت ہیں کہ عمرو بن کلثوم کو ایسی فرضی داستانیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے تھیں جنھوں نے اُسے تاریخی شخصیتوں کے بہ نسبت کہانی کے ہیروؤں سے زیادہ قریب کردیا ہے، اس کے باوجود یہ ظاہر ہے کہ وہ واقعی ایک سچی شخصیت تھا، اور برخلاف مذکورۂ بالا شعرا کے اس نے اپنے بعد اولاد بھی چھوڑی، صاحب الاغانی کا بیان ہے کہ عمرو بن کلثوم کی اولاد اُس کے زمانے تک موجود تھی۔

عام اس سے کہ عمرو بن کلثوم تاریخی شخصیتوں میں سے ایک شخصیت ہو یا کہانی کے ہیروؤں میں سے کوئی ہیرو، بہ ہرحال جو قصیدہ اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس کا جاہلی ہونا ممکن نہیں ہے یا اُس قصیدے کے بیش تر حصّے کا جاہلی ہونا ناممکن ہے۔

سب سے پہلے تو یہی بات ہے کہ کیا ہم یہ قصّہ تسلیم کرسکتے ہیں جو راویوں نے بیان کیا ہے کہ عمرو بن کلثوم نے حیرہ کے بادشاہوں میں سے ایک مشہور بادشاہ عمرو بن ہند کو قتل کرڈالا تھا اور یہ حادثہ اس وقت پیش آیا تھا جب کہ عمرو بن ہند اس حد تک سرکش اور مغرور ہوگیا تھا کہ اُس نے لیلہ بنت مہلہل یعنی عمرو بن کلثوم کی ماں سے خدمت لینے کی طمع کی تھی؟ راویوں کا بیان ہے کہ بادشاہ کی ماں ہند نے لیلہ بنت مہلہل سے کہا "ذرا وہ سینی تو اُٹھا دو،" لیلہ نے جواب دیا:-

"ضرورت مند کو اپنی ضرورت خود پوری کرنا چاہیے" ہند نے اصرار شروع کیا، لیلہ نے ایک نعرہ لگایا : "توہین! ای بنی تغلب!!"
اس کا بیٹا عمرو بن کلثوم بادشاہ کے پاس محل میں موجود تھا اُس نے اپنی ماں کا نعرہ سُنتے ہی ایک معلق تلوار لپک کر اُتار لی اور اس سے بادشاہ کی گردن اُڑادی، اس کے بعد بنی تغلب اُٹھ کھڑے ہوئے اور بادشاہ کا محل لوٹ کر اپنے دیہاتوں کی طرف واپس چلے گئے۔

اوّل تو کوئی تاریخی عبارت جو اس واقعے کو ثابت کر سکے ہنوز ہم تک نہیں پہنچی ہو، اور پھر کیا یہ بات عقل میں آسکتی ہو کہ حیرہ کا بادشاہ اس طرح قتل کر دیا جائے اور آل منذر اور بنی تغلب کے درمیان ایک طرف اور شاہانِ ایران اور اِن بادیہ نشینوں کے درمیان دُوسری طرف معاملہ اسی حد پر ختم ہوجائے؟ کیا یہ قصہ اُسی قسم کے افسانوں میں سے نہیں ہو جن کو داستان گو بیان کیا کرتے تھے تاکہ باہمی رقابت اور مفاخر و فضائل کی طرف عربوں کی حاجت کو اِن کے ذریعے تقویت پہنچائی جائے؟
— بے شک! — اور عمرو بن کلثوم کا یہ قصیدہ خود اُن اشعار میں سے ہو جو اس قسم کے افسانوں کے ساتھ گڑھ لیے جاتے ہیں۔ جب آپ اس قصیدے کو پڑھیں گے تو محسوس کریں گے صرف مہلہل ہی اپنی شاعری میں بہت زیادہ دعوے نہیں کرتا تھا بلکہ اُس نے جھوٹ بولنے اور فضول دعوے کرنے کا ورثہ اپنے نواسے عمرو بن کلثوم کو دے بھی دیا تھا۔

ہمیں نہیں معلوم کہ جاہلیین کی طرف کوئی کلام بھی ایسا منسوب ہو جس میں اس حد تک مبالغہ اور یاوہ گوئی پائی جاتی ہو جیسی کہ

عمرو بن کلثوم کی طرف اس منسوب کلام میں پائی جاتی ہے۔ علاوہ اس کے، اس کے قصیدے کے بارے میں راویوں کی رائے اُس رائے سے ملتی جلتی ہے جو امرء القیس کے معلقے کے بارے میں وہ لوگ رکھتے ہیں، اِس معلقے کے بعض حصّوں میں بھی ان لوگوں کو شبہے ہیں، اور بعض راوی اس کے ابتدائی اشعار کے بارے میں یہ اختلاف رکھتے ہیں کہ یہ اشعار عمرو بن کلثوم نے کہے ہیں یا جذیمۃ الابرش کے بھانجے عمرو بن عدی کے کہے ہوئے ہیں؟ تو جو راوی ان اشعار کو عمرو بن کلثوم کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ مطلع اس طرح روایت کرتے ہیں ؎

الا ھبی بصحنک فاصبحینا — ہاں، جاگ اپنے پیالۂ شراب کے ساتھ، اور ہمیں صبوحی پلا۔

اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ معلقے کا مطلع یہ ہے ؎

قفی قبل التفرق یا ظعینا — اے کوچ کرنے والی! ٹھیرا لے اپنی اونٹنی کو علاحدگی سے پہلے ....

اور نہ اس فریق کو نہ اُس فریق کو اِس بارے میں کوئی اختلاف ہے کہ حسب ذیل اشعار عمرو بن عدی کے کہے ہوئے ہیں ؎

صددت الکأس عنا ام عمرو — اے ام عمرو! ہم سے جام شراب کے دور کو روک لیا تو نے، حال آں کہ دورِ جام کی
وکان الکأس مجراھا الیمینا — ابتدا داہنی طرف سے ہوتی ہے۔

وما شر الثلاثۃ ام عمرو — تینوں ساتھ پینے والوں میں، بُرا نہیں ہے، اے
بصاحبک الذی لا تصبحینا — اُم عمرو! تیرا وہ رفیق جسے تو شراب نہیں پلا رہی ہے۔

اور جتنا جتنا اس قصیدے میں آپ آگے بڑھتے جائیں گے آپ کو بہت سے اشعار مکرر ملتے جائیں گے جو بیچ قصیدے میں یا آخر میں آتے ہیں، لیکن اس قسم کا انتشار اور اضطراب تو عموماً جاہلی شاعری میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے جس کا سرچشمہ اختلاف روایات ہے۔

اور جب آپ قصیدے کو پڑھیں گے تو اس میں ایسے سہل الفاظ آپ کو ملیں گے جو شان و شوکت کے حامل ہیں، اور ایسے خوب صورت مطالب اور ایسا فخر اس کے اندر آپ کو ملے گا جس میں کوئی خرابی نہ ہوتی اگر شاعر کبھی کبھی فخر میں اس حد تک تجاوز نہ کر جاتا کہ وہ حماقت معلوم ہونے لگے مثلاً اس کا یہ کہنا ہے

اذا بلغ الرضیع لنا فطاماً — جب ہمارے یہاں کا کوئی شیرخوار بچہ دودھ
تخرّ له الجبابر ساجدینا — چھٹانے والا ہو جاتا ہے تو بڑے بڑے سرکش اس کے آگے سجدے میں گر جاتے ہیں۔

اور اس قصیدے میں آپ کو ایسے اشعار بھی ملیں گے جن میں ایک بدوی کی خودداری اور اپنی قوت اور جرأت پر اس کے بھروسے اور اعتماد کا نقشہ پیش کیا گیا ہے جیسے اس کا یہ شعر ہے

الا لا یجھلن احد علینا — ہاں ہمارے ساتھ کوئی جہالت نہ کرے،
فنجھل فوق جھل الجاھلینا — ورنہ ہم تمام جہالت کرنے والوں سے بڑھ کر جہالت کریں گے۔

میں نے کہا ہے کہ یہ شعر ایک بدوی کی خودداری کی ترجمانی کرتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ ہی فوراً یہ کہہ دینا چاہتا ہوں کہ یہ شعر ایک بدوی کی سلامتِ طبع کی ترجمانی ہرگز نہیں کرتا اور نہ اس کی اس نفرت کو ظاہر کرتا ہے جو

اس ناگوار حد تک تکرارِ حروف سے اُسے ہوتی ہے

الا لا یجھلن احدٌ علینا      فنجھل فوق جھل الجاھلینا

اتنے جیم، اتنی ہا اور اتنے لام جمع ہوگئے ہیں، اور جہل کی تکرار اتنی زیادہ ہوگئی ہے کہ ناگوار معلوم ہوتی ہے۔ یہ لوگ اسی قسم کا ایک رکاکت مآب شعر اعشیٰ کی طرف بھی منسوب کرتے ہیں۔ مگر ہمیں اُس شعر کی صحت کے بارے میں بھی شک ہے۔

کچھ ہی کیوں نہ ہو، بہرحال ابنِ کلثوم کے اس قصیدے میں الفاظ اس حد تک سہل اور نرم ہیں کہ اس زمانے میں بھی جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں، معمولی طور پر عربی زبان جاننے والے کے لیے اس قصیدے کا سمجھ لینا بالکل دشوار نہیں ہے۔ یہ زبان جو اس قصیدے میں استعمال کی گئی ہے، اہلِ عرب چھٹی صدی مسیحی کے وسط میں نہیں بولتے تھے اور نہ ظہورِ اسلام سے پہلے تقریباً نصف صدی پیش تر یہ زبان بولی جاتی تھی، اور خاص کر ربیعہ یہ زبان ہرگز نہیں بولتے تھے اس وقت جب کہ مضر کی یہ زبان چھائی نہیں تھی اور اِس زبان نے ربیعہ کی شاعری کی زبان کی حیثیت اختیار نہیں کی تھی، حتّٰی کہ تغلب کا شاعر اخطل تک جو اموی دَور میں تھا یعنی ابنِ کلثوم سے ایک صدی بعد، وہ بھی یہ زبان نہیں بولتا تھا۔

حسبِ ذیل اشعار پڑھیے اور بتائیے کہ آپ ان اشعار کو جاہلی اشعار کہہ سکتے ہیں ؂

قفی قبل التفرق یا ظعینا      اے کوچ کرنے والی! ذرا اپنی اونٹنی ٹھیرا لے،
نخبرک الیقین و تخبرینا      تاکہ علاحدگی سے پہلے تجھے سچّی بات کی ہم

خبر دیں اور تو سچی بات سے ہمیں مطلع کر دے

قفی نسألك هل احدثت صرمًا
لوشك البين ام خنت الامینا

ٹھیرلے، تاکہ ہم تجھ سے (صحیح صحیح) یہ پوچھ لیں کہ آیا جدائی کی گھڑی قریب آجانے کی وجہ سے تو الگ ہو رہی ہے یا ایک وفادار کے ساتھ خیانت کر رہی ہے تو؟

بیوم كریهة ضربًا وطعنًا
اقربه موالیك العیونا

اور ہم تجھے صحیح صحیح بتائیں گے ایک ایسی لڑائی کے حالات جس میں خوب شمشیر زنی اور نیزہ بازی ہوئی اور تیرے چچازاد بھائیوں کی آنکھیں جس کی وجہ سے خنک ہوئیں۔

وانّ غدًا وان الیوم رهنٌ
وبعد غد بما لا تعلمینا

آنے والا کل اور آج اور کل کے بعد آنے والا دن یعنی پرسوں ایسی خبروں کے حامل ہوتے ہیں جنھیں تو نہیں جانتی ہے۔

تریك اذا دخلت علی خلاء
وقد امنت عیون الكاشحینا

اے مخاطب! جب تو تنہائی میں اس کے پاس (میری محبوبہ کے پاس) جائے گا، اس حالت میں کہ وہ دشمنوں کی نظر پڑ جانے کے خطرے سے بے خوف ہو۔

ذراعی عیطل ادماء بكر
هجان اللون لم تقرأ جنینا

تو وہ تجھ کو دکھلائے گی دو گدرائے ہوئے بازو، جیسے اُس اونٹنی کے ہوتے ہیں جس کی گردن لانبی، رنگ صاف گورا چٹا ہو، اور وہ جوان ہو مگر کنواری ہو۔

وثدیًا مثل حُق العاج رخصًا

اور چھاتیاں جو (صفائی، گولائی، بلندی اور نزاکت میں)

حصّاناً من اکف اللامسینا — ہاتھی دانت کے ڈبّے کی طرح ہیں اور چھونے والوں کی دست رس سے محفوظ ہیں۔

ومتنی لدنۃ سمقت وطالت — اور اس قامتِ نازک کی لچک جو کشیدہ ہے،

روادفھا تنوء بما ولینا — اور موزوں، جس کے کولھوں کے بوجھ کی وجہ سے مشکل سے اُٹھنا ہوتا ہے۔

ومأکمۃٍ یضیق الباب عنھا — اور ایسے سُرین جو (اتنے موٹے ہیں کہ) دروازے

وکشحاً قد جننت بہ جنوناً — سے نکل نہیں پاتے ہیں، اور ایسی کمر جس کی خوبصورتی کی وجہ سے میں پاگل ہوگیا ہوں۔

وساریتی بلنط او رخام — اور دو پنڈلیاں جو ہاتھی دانت یا سنگِ مرمر کے

یرن خشاش حلیھما رنیناً — کھمبوں کی طرح ہیں، ان پنڈلیوں کے زیور (جھانجھوں) سے دل کش آواز نکلتی ہے۔

اور اِن اشعار کو بھی ملاحظہ فرمائیے ؎

الا لا یعلم الاقوام انا — تو ہیں یہ نہ سمجھ لیں کہ ہم

تضعضعنا وانا قد ونینا — ذلیل ہوگئے ہیں اور ہم میں کمزوری آگئی ہے

الا لا یجھلن احد علینا — ہاں ہمارے ساتھ کوئی جہالت نہ کرے۔

فنجھل فوق جھل الجاھلینا — ورنہ ہم تمام جہالت کرنے والوں سے بڑھ کر جہالت کریں گے۔

بأیِّ مشیئۃٍ عمرو بن ھند — کس وجہ سے (جب کہ ہم کمزور بھی نہیں ہوتے ہیں) ای عمرو بن ہند! ہم میں سے تم اپنے

نکون لقیلکم فیھا قطیناً — ماتحت سرداروں کے خادم نکل سکتے ہیں۔

بأیِّ مشیئۃ عمرو بن ھند — پھر کس وجہ سے ای عمرو بن ہند! ہمارے بارے

تطیع نبا الوشاة وتزدرینا — ہیں چغل خوروں کی باتیں سنتا ہے تو اور ہمیں ذلیل و خوار کرتا ہے۔

تھددنا وتوعدنا رویداً — ہمیں ڈراتا دھمکاتا ہے، یہ حرکتیں چھوڑ دے

متی کنا لأمک مقتوینا — ہم کس دن تیری ماں کے خدمت گزار تھے،

فان قناتنا یا عمرو اعیت — ہمارے نیزے اے عمرو! تجھ سے پہلے

علی الاعداء قبلک ان تلینا — بھی دشمنوں کو اس کوشش میں تھکا چکے ہیں کہ وہ نرم ہو جائیں۔

اور یہ اشعار ملاحظہ فرمائیں ؎

ونحن التارکون لما سخطنا — اور ہم ترک کر دینے والے ہیں اس چیز کو

ونحن الآخذون لما رضینا — جو ہمیں ناگوار ہو اور قبول کرنے والے ہیں اس چیز کو جو ہمیں پسند ہو،

وکنا الایمنین اذا التقینا — اور ہم میمنے پر (لشکر کے داہنی طرف) تھے

وکان الایسرین بنو ابینا — جب دشمن سے مقابلہ ہوا اور ہمارے چچازاد بھائی میسرے پر (بائیں طرف) تھے۔

فصالوا صولة فیمن یلیھم — تو انھوں نے ان پر حملہ کیا جو ان سے قریب تھے۔

وصلنا صولة فیمن یلینا — اور ہم نے ان پر حملہ کیا جو ہم سے قریب تھے

فآبوا بالنھاب وبالسبایا — تو وہ لوٹ کا مال اور قیدی عورتیں لے کر لوٹے

وأبنا بالملوک مصفدینا — اور ہم بادشاہوں کو گرفتار کر کے واپس لوٹے

الیکم یا بنی بکر الیکم — دور ہی دور رہو اے بنی بکر!

الما تعرفوا منا الیقینا — کیا تمھیں ہماری بہادری کے بارے میں کوئی قطعی اطلاع نہیں ملی ہے؟

اور یہ اشعار پڑھیے، اور ان کو آخری اشعار کے ساتھ ملائیے ؎

| | |
|---|---|
| وقد علم القبائل من معد | اور قبائل سعد بن عدنان جانتے ہیں |
| اذا قبب بابطحها بنینا | جب سے وسیع زمین پر انھوں نے خیمے نصب کیے (جب دنیا میں آباد ہوئے) |
| بانا المطعمون اذا قدرنا | کہ ہم کھلاتے ہیں جب ہمیں استطاعت ہوتی ہے |
| وانا المهلكون اذا ابتلينا | اور جب آزمایش میں مبتلا ہوتے ہیں تو جان تک سے گزر جاتے ہیں |
| وانا المانعون لما اردنا | اور ہم منع کر دیتے ہیں جسے چاہتے ہیں۔ |
| وانا النازلون بحيث شئنا | اور اُترپڑتے ہیں جہاں چاہتے ہیں۔ |
| وانا التاركون اذا سخطنا | اور ہم ترک کر دینے والے ہیں جب بگڑتے |
| وانا الاخذون اذا رضينا | ہوتے ہیں، اور قبول کرنے والے ہیں جب خوش ہوں، |
| وانا العاصمون اذا اطعنا | اور ہم حفاظت کرنے والے ہیں اُن کی جو ہمارے |
| وانا العازمون اذا عصينا | فرماں بردار ہیں اور چڑھائی کرنے والے ہیں ان پر، جو ہماری نافرمانی کریں۔ |
| ونشرب ان وردنا الماء صفواً | جب کسی چشمے پر ہم پہنچتے ہیں تو صاف پانی پیتے ہیں |
| ويشرب غيرنا كدراً وطينا | اور ہمارے علاوہ دوسرے لوگ ہمارا جھوٹا اور کیچڑ والا پانی پیتے ہیں۔ |

اور یہ اشعار ؎

| | |
|---|---|
| اذا ما الملك سام الناس خسفاً | اور جب بادشاہ، لوگوں کو ذلت آمیز کاموں پر مجبور کرتا ہے |
| ابينا ان نقر الذل فينا | تو ہم اس ذلت کے اقرار سے انکار کر دیتے ہیں |

| | |
|---|---|
| لنا الدنیا ومن امسیٰ علیھا | ہمارے لیے دُنیا ہو اور جو دُنیا میں بستے ہیں۔ |
| ونبطش حین نبطش قادرینا | اور حملہ کرتے ہیں جب بھی حملہ کرتے ہیں قدرت اور اختیار کے ساتھ۔ |
| ملأنا البر حتی ضاق عنا | ہم نے خشکی کو بھر دیا ہو یہاں تک کہ وہ ہمارے لیے تنگ ہوگئی ہو اور سمندر کے پانی کو ہم کشتیوں سے بھر دیتے ہیں۔ |
| وماء البحر نملؤہ السفینا | |
| اذا بلغ الرضیع لنا فطاما | جب ہمارے یہاں کسی شیر خوار بچے کا دودھ چھٹنے والا ہوتا ہو تو بڑے بڑے سرکش اس کے آگے سجدے میں گر جاتے ہیں۔ |
| تخر لہ الجبابر ساجدینا | |

اس قصیدے سے زیادہ مضبوط اور مستحکم حارث بن حلزہ کا قصیدہ ہو وہ قبیلۂ بکر کی زبان تھا ـــــ جیسا کہ رواۃ کہتے ہیں ـــــ اور اپنے قبیلے کی حفاظت کرنے والا، اور عمرو بن ہند کے سامنے اپنے قبیلے کی طرف سے جواب دینے اور مدافعت کرنے والا تھا۔ راویوں کا بیان ہو کہ عمرو بن ہند نے دونوں جھگڑا کرنے والے قبیلوں بکر و تغلب کے درمیان صلح کرادی تھی، اور ان دونوں قبیلوں سے کچھ مال بہ طورِ ضمانت لے لیا تھا تو کوئی ایسا آسیب پہنچا کہ تمام مالِ مضمونہ یا اس میں سے اکثر تلف ہوگیا، تغلب نے بکر کو موردِ الزام قرار دے کر اس سے اپنے ہلاک شدہ مال کا تاوان طلب کیا، بکر نے تاوان دینے سے انکار کر دیا اور نتیجے میں دونوں قبیلوں کے درمیان جنگ کی آگ بھڑک اُٹھنے والی تھی کہ دونوں طرف کے اشراف عمرو بن ہند کے پاس جمع ہوئے تاکہ وہ حکم بن کر ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرادے۔ حارث بن حلزہ نے بادشاہ کا میلان بنی تغلب کی طرف

دیکھا تو اٹھ کھڑا ہوا اور اپنی کمان پر ٹیک دے کر کھڑے کھڑے فی البدیہہ قصیدہ کہہ دیا، راویوں کا کہنا ہے کہ حارث بن حلزہ کو برص کی بیماری تھی اسی وجہ سے بادشاہ نے حکم دے دیا تھا کہ اس کے اور حارث کے درمیان پردے پڑے رہا کریں، مگر جب اس نے قصیدہ پڑھنا شروع کیا تو بادشاہ محو حیرت ہو گیا اور رفتہ رفتہ اسے قریب کرنا شروع کیا یہاں تک کہ اسے اپنے پہلو میں بٹھا لیا اور پھر بکر ہی کے حق میں اس نے فیصلہ دے دیا۔

صرف اس قصیدے کا پڑھنا ہی یہ باور کرانے کے لیے کافی ہے کہ یہ قصیدہ فی البدیہہ کہا ہوا نہیں ہے، بلکہ باقاعدہ نظم کیا گیا ہے، شاعر نے اس قصیدے کے سلسلے میں کافی غور و خوض سے کام لیا ہے اور بڑی باریکی سے اس کے اجزا مرتب کیے ہیں، فی البدیہہ کہنے کی علامتوں میں سے کوئی علامت اس میں نہیں پائی جاتی ہے سوائے ایک کے، اور وہ علامت اِقواء ہے (پیش و زیر میں قافیے کا مخالف ہونا) جو اس کے قول سے

فملکنا بذلک الناس حتیٰ — ہم اس طرح تمام لوگوں کے مالک ہو گئے

ملک المنذر بن ماء السماء — یہاں تک کہ بادشاہ ہوا منذر بن ماء السماء

میں پایا جاتا ہے کیوں کہ قصیدے کے اس شعر تک تمام قافیے مرفوع ہیں (صرف یہ قافیہ مکسور ہے) لیکن اقواء تو ایک ایسی عام چیز ہے جو ان اسلامی شعرا تک میں پائی جاتی تھی جنھوں نے زندگی بھر کبھی فی البدیہہ اشعار نہیں کہے۔

ہم نے کہا ہے کہ حارث بن حلزہ کا قصیدہ، ابن کلثوم کے قصیدے

سے زیادہ مضبوط اور مکمل ہے، درآں حالے کہ دونوں ایک ہی زمانے میں کہے گئے تھے، اگر راویوں کا کہنا صحیح ہے، اور دونوں قصیدوں کا رُخ عمرو بن ہند ہی کی طرف ہے، تو حارث بن حلزہ کے ان اشعار کو پڑھیے اور عمرو بن کلثوم کے مذکورۂ بالا اشعار سے الفاظ و معانی کے اعتبار سے موازنہ فرمائیے ؎

ملكٌ اضرع البرية لا يو-
جد فيها لما لديه كفاء

وہ ایسا بادشاہ ہے جس نے تمام خلقت کو اپنا مطیع و منقاد بنا لیا ہے، دنیا میں اس کی خوبیوں کی کوئی اور نظیر نہیں ہے۔

ما اصابوا من تغلبي فمطلو-
ل، عليه اذا اصيب العفاء

بنی تغلب میں جو مارا جاتا اس کا خوں بہا معاف ہو جاتا اور اس پر خاک ڈال دی جاتی تھی۔

كتكاليف قومنا اذ غزا المنـ-
ـذر، هل نحن لابن هند رعاء

جس روز کہ منذر نے دشمنوں کا مقابلہ کیا تو ہماری قوم نے اس کی مدد کی (اور تمھاری قوم نے مدد نہیں کی)، تو کیا ہم ابن ہند کے چرواہے ہیں؟

اذ أحل العلياء قبة ميسو-
ن، فأدنى ديارها العوصاء

جب کہ اُس نے (عمرو بن ہند کے بھائی نے) علیا میں میسون کے قبے کو اُتارا، پھر اس سے قریب تر مکانوں میں، جو عوصاء میں تھے۔

فتأدت له قراضبة من
كل حي كأنهم القاء

تو جمع ہو گئے اُس کے لیے ہر قبیلے کے چور لٹیرے، جو عقاب (شکاری پرند) کے مانند تھے۔

فهداهم بالأسودين وأمر
الله بلغ تشقى به الاشقياء

تو اُس نے اُن کو پانی اور کھجور (کی رسد) کے ساتھ آگے بڑھایا، اور خدا کا حکم نافذ ہو کر رہتا ہے جو

بدنصیب ہوتے ہیں وہ اُس کے حکم سے ہوتے ہیں۔

| | |
|---|---|
| اذ تمنو نہم غروراً فساقت | جب کہ تم اکڑ میں ان سے میدانِ جنگ میں |
| ھم الیکم امنیۃ اشراء | ملنے کی تمنا کرتے تھے تو تمہاری ان بے جا آرزوؤں نے ان کو تمہاری طرف پہنچا دیا۔ |
| لم یغروکم غروراً ولکن | انھوں نے تمہارے ساتھ فریب نہیں کیا بلکہ |
| رفع الآل شخصہم والضحاء | (دن دہاڑے حملہ آور ہوئے) چمکتی سراب اور دن کی روشنی نے ان کی شخصیتوں کو نمایاں کر دیا تھا |

اور ان اشعار کو پڑھیے جن میں شاعر نے بنی تغلب کی ان حملوں کے سلسلے میں جو بنی تغلب پر کیے گئے تھے اور جن حملوں میں بنی تغلب نے اپنے بھائی بندوں کے ساتھ غیر منصفانہ برتاؤ کیا تھا مذمت کی ہے ۔

| | |
|---|---|
| ام علینا جناح کندۃ ان یغ۔ | کیا ہمارے اوپر کندہ کے جُرم کی ذمّے داری ہے |
| ۔نم غازیھم ومنا الجزاء | کہ ان کے غازی نے تم پر تاخت کی (اور تمہارا مال لوٹ لے گئے) اور ہم سے اس کا بدلہ لیا جائے گا؟ |
| لیس منا المضربون ولا قیسـ۔ | یہ تلواروں سے مارنے والے ہم میں سے نہیں |
| ۔س ولا جندل ولا الحذاء | ہیں، اور نہ قیس اور نہ جندل اور نہ حذاء |
| ام جنایا بنی عتیق فمن یغ۔ | یا بنی عتیق کی زیادتیوں کی ذمّے داری ہمارے |
| ۔در فانا من حربھم براء | اوپر ہے؟ وہ لوگ جنھوں نے غدر کیا ہے تو ہم اُس جماعت سے بری الذمہ ہیں۔ |
| ام علینا جری العباد کما نیـ۔ | یا عباد کے جرم کی ذمّے داری ہمارے سر |
| ۔ط بجوز المحمل الاعباء | ہے؟ جس طرح اونٹ کی پیٹھ پر اسباب لاد دیا جاتا ہے۔ |

| | |
|---|---|
| وثمانون من تمیم بأیدی- | اور تم سے اسّی آدمیوں نے بنی تمیم کے جنگ |
| ـ ھم رماح صدورھن القضاء | کی جن کے ہاتھوں میں نیزے تھے، جن کے |
| | بھالے گویا موت کا پیغام تھے۔ |
| نترکوھم ملحبین د آبوا | ان لوگوں نے ان کو کاٹ کر ڈال دیا اور مالِ غنیمت |
| بنھاب یصم منھا الحداء | میں اتنے اونٹ لے کر واپس ہوتے کہ حدی خوانوں |
| | کی آواز سے کان پڑی آواز سُنائی نہیں دیتی تھی |
| ام علینا جری حنیفۃ ام ما | یا ہم پر بنی حنیفہ کا جُرم ہی یا |
| جمعت من محارب غبراء | بنی محارب کا جو مقامِ غبراء میں جمع ہوئے تھے؟ |
| ام علینا جری قضاعۃ ام لیـ | یا قضاعہ کا جرم ہم پر عائد ہوگا؟ انھوں نے جو جرم |
| ـس علینا فیما جنوا انداء | کیا ہی اس میں ہمارا کوئی دخل نہیں ہی |
| ثم جاؤا یسترجعون فلم تر | پھر بنی تغلب آئے اپنا مال واپس لینے۔ تو |
| جع لھم شامۃ ولا زھراء | اُن کو واپس نہ ملی نہ کالی اونٹنی اور نہ سفید اونٹنی |

آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ ان دونوں قصیدوں کے درمیان الفاظ کی عمدگی عبارت کی قوت اور بندش کی چستی کے اعتبار سے عظیم الشان فرق ہی، اس کے باوجود یہ حقیقت ان قصیدوں کے بارے میں، ہماری رائے کے اندر کوئی تبدیلی نہیں پیدا کرتی، کیوں کہ ہم اسی بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ یہ دونوں قصیدے گڑھے ہوتے ہیں بس اتنا فرق ہی کہ جو لوگ گڑھنے تھے وہ بھی شعرا ہی کی طرح قوت و ضعف، سختی اور نرمی میں مختلف درجوں پر فائز تھے، تو جس شخص نے حارث بن حلزہ کا قصیدہ گڑھا ہی وہ اُن قدرت رکھنے والے راویوں میں سے تھا جو الفاظ کے انتخاب اور اُس کی ترتیب میں اور قصیدے کی عبارت کو چست اور

اس کی بندش کو مضبوط کرنے میں زیادہ مہارت رکھتے تھے۔

ہمیں کوئی تردد نہیں ہے اس رائے کے دہرانے میں کہ یہ دونوں قصیدے اور اسی قسم کے دوسرے اشعار جو بکر و تغلب کی باہمی عداوت سے متعلق ہیں، دراصل زمانۂ اسلام میں ان دونوں کی باہمی رقابت کے آئینہ دار ہیں، ایامِ جاہلیت کی رقابت اور عداوت کے نہیں!

---

## ۱۔ طرفۃ بن العبد ۔ المتلمس

ربیعہ کے دو اور شاعر ہیں جن کے پاس تھوڑے وقفے کے لیے ہمیں ٹھیرنا ہے۔ یہ دونوں شاعر، طرفہ ابن العبد اور المتلمس ہیں۔ ان دونوں کا ہم اکٹھا تذکرہ اس لیے کر رہے ہیں کہ پہلے ہی سے کہانیوں نے ان دونوں کا ایک ہی ساتھ تذکرہ کیا ہے۔ کیوں کہ لوگ کہتے ہیں کہ المتلمس طرفہ کا ماموں تھا، کہانیوں نے ان دونوں کو اسی قدر اکٹھا نہیں کیا ہے بلکہ ہماری مختصر معلومات میں جو ان دونوں شاعروں کے بارے میں ہمیں حاصل ہے، دونوں ہر جگہ ساتھ ساتھ نظر آتے ہیں۔ یہ اس طرح پر کہ طرفہ اور المتلمس کے سلسلے میں ایک قصہ مشہور ہے، جس پر پہلی صدی ہجری سے لوگ فریفتہ ہیں۔ ان لوگوں میں اس قصے کی روایت کے بارے میں کافی اختلاف ہے لیکن ہم ان روایتوں میں سے وہ روایت اختیار کر رہے ہیں جو زیادہ ممکن اور زیادہ انسانی واقعات سے قریب ہے۔

لوگوں کا کہنا ہے کہ ان دونوں شاعروں نے عمرو بن ہند کی ہجو کہہ کر اُس کو اپنے سے ناراض کر دیا، پھر ایک دفعہ یہ دونوں اس کے پاس پہنچے

وہ اِن دونوں کے ساتھ بہت اچھی طرح پیش آیا اور اِن دونوں کو ایک ایک خط دیا جو اُس نے اپنے بحرین کے عامل کے نام لکھے تھے، اِن لوگوں کو یہ بتایا کہ اُس نے دونوں کو صلے اور انعامات دینے کے لیے سفارشی خطوط لکھے ہیں، یہ دونوں حاکم بحرین کی طرف چل پڑے، راستے میں المتلمس کو اپنے خط کے بارے میں کچھ شبہ ہوا، اور اُس نے حیرہ کے ایک لڑکے سے اپنا خط پڑھوایا تو اُس میں المتلمس کے قتل کا حکم تھا، اُس نے اپنا خط وہیں دریا میں ڈال دیا اور طرفہ سے اصرار کرنے لگا کہ وہ بھی ایسا ہی کرے مگر طرفہ نے انکار کر دیا۔ ایک شام کی طرف چلا گیا اور بچ گیا، دوسرا بحرین چلا گیا اور موت سے ہم آغوش ہوا۔ طرفہ نوجوان شاعر تھا، بعض راویوں کے خیال میں بیس[۲۰] سے اور بعض راویوں کی رائے میں چھبیس[۲۶] برس سے زیادہ اس کی عمر نہیں تھی۔ اس قصے کی بنیاد پر کثرت سے افسانے گڑھے گئے ہیں اور بہت سی چیزوں کا اِن میں اضافہ کیا گیا ہے جن کو ہم نے ترک کر دیا ہے اس لیے کہ ان کا گڑھا ہوا ہونا بالکل ظاہر ہے، عمرو بن ہند کو المتلمس کے بھاگ جانے اور موت کے چنگل سے بچ نکلنے پر بہت غصہ آیا، اس نے قسم کھالی کہ وہ اب عراق کے غلے کا ایک دانہ کبھی نہیں کھائے گا۔ اور المتلمس برابر اس کی ہجو کرتا رہا۔

تحقیق سے کام لینے والے راویوں نے ان دونوں شاعروں کو کم گو شعرا میں شمار کیا ہے، بلکہ ابنِ سلام نے المتلمس کا نہ تو کوئی شعر نقل کیا ہے اور نہ کوئی قصیدہ اس کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اور طرفہ کے متعلق اس نے ایک جگہ لکھا ہے کہ وہ اور عبید، نامور شعرا میں اوّل نمبر پر تھے لیکن سوائے بہ قدر دس قصیدوں کے اور اُن کا کلام باقی نہیں ہے۔ اور

ابنِ سلام نے ان قصیدوں کو ان دونوں شاعروں کے لیے کم قرار دیا ہے اور اس نے کہا ہے کہ ان دونوں کے نام پر بہت کچھ گڑھ دیا گیا ہے۔ اور آپ دیکھ چکے ہیں کہ جب اُس نے عبید کو اپنے مقرر کیے ہوئے درجے میں رکھنا چاہا تو اُسے ایک شعر کے علاوہ اور کوئی اس کا شعر نہیں ملا لیکن طرفہ کا ایک طویل قصیدہ اُسے معلوم تھا جس کا مطلع اُس نے اس طرح نقل کیا ہے ؎

لخولة اطلالٌ ببُرقة ثهمد — خولہ کے مکان کے نشانات ثہمد کی پتھریلی زمین

وقفت بها أبكي وابكي الى الغد — پر ہیں، میں ان نشانات کے پاس کھڑا روتا ہوں اور آنے والے کل تک روؤں گا۔

اور اس کا ایک مشہور رائیہ قصیدہ اُسے معلوم تھا۔؎

أصحوت اليوم ام شاقتك هر — کیا آج تو ہوش میں آگیا ہے یا ہِرہ نے تجھے مشتاق بنایا ہے؟

اور اُس کے دُوسرے قصیدوں سے بھی وہ واقف تھا مگر ان کی طرف اُس نے کوئی خاص اشارے نہیں کیے ہیں۔ نیز ابنِ سلام نے لکھا ہے کہ طرفہ صرف ایک قصیدے کی بہ دولت سب سے بڑا شاعر ہے، ایک قصیدے سے اس کی مراد معلقہ ہے۔ ہمارے پاس طرفہ کا دیوان موجود ہے جس میں یہ دونوں قصیدے بھی ہیں اور ایک اور مشہور قصیدہ بھی ؎

سائلوا عنا الذی یعرفنا — ہمارے متعلق اس شخص سے دریافت کرو جو

بخزازی یوم تحلاق اللمم — ہمیں جانتا ہے خزازی میں جس دن سر منڈوا دیے گئے تھے۔

اس کے بعد کچھ اور قطعے ہیں جو کسی خاص اہمیت کے مالک نہیں

ہیں، تو جس وقت آپ طرفہ کی شاعری کا مطالعہ کریں گے آپ اس میں وہی بات محسوس کریں گے جو اس شاعری میں عام طور پہ پائی جاتی ہے جو شعراے جاہلیت کی طرف منسوب ہے اور خصوصیت کے ساتھ شعراے مضر کی شاعری ہیں، یعنی الفاظ کی مضبوطی اور اکثر جگہ الفاظ کا مشکل ہونا یہاں تک کہ آپ طرفہ کے پے در پے اشعار پڑھتے جائیں گے اور کچھ آپ کی سمجھ میں نہیں آئے گا جب تک لغت کی کتابوں سے آپ مدد نہ لیں۔ تاہم آپ یہ محسوس کرنے پر مجبور ہوں گے کہ طرفہ کی شاعری بہ جائے ربیعہ کی شاعری کے مضر کی شاعری سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔ کیوں کہ ہم نے شعراے ربیعہ کو محض سرسری طور پہ جمع نہیں کیا ہے بلکہ ہم نے ان کو جمع کیا ہے ——— جیساکہ اب تک ہم اس باب میں آپ سے کہتے آئے ہیں ——— اس لیے کہ ان کے درمیان ایک ایسی چیز پائی جاتی ہے جس میں سب لوگ متفقہ طور پہ شریک ہیں، اور وہ چیز ہے آسان گوئی ہے جو کبھی کبھی ابتذال کی حد تک پہنچ جاتی ہے، اس سلسلے میں کوئی مستثنیٰ نہیں ہے سواے حارث بن حلزہ کے، تو آخر طرفہ کس طرح تمام شعراے ربیعہ سے الگ ہوگیا اور اس کی بندش چست اور اس کی عبارت مضبوط ہوگئی، اور اس نے مشکل پسندی کو اس حد تک جائز رکھا کہ اس کے دوسرے ساتھی اس حد تک اسے جائز نہ رکھ سکے اور اس کی شاعری اپنے قبیلے کی شاعری سے دور ہوکر قبیلۂ مضر کی شاعری سے قریب ہوگئی؟

ان اشعار کو پڑھیے، ان میں ناقے (اونٹنی) کے حالات اور اوصاف بیان کیے گئے ہیں ؎

و انی لامضی الھم عند احتضارہ میں اپنے مصائب دور کرلیتا ہوں جب کبھی وہ

بعوجاء مرقال تروح وتغتدی — پیش آ جاتے ہیں ایک دُبلی تیز رو اونٹنی کے ذریعے جو صبح و شام چلتی رہتی ہے۔

امونٍ کألواح الاران نصأتُها
علی لاحب کأنہ ظہر برجد — وہ ٹھوکر نہیں کھایا کرتی، وہ تابوت کے تختے کی طرح ہو، جب میں اس کو ایڑ لگاتا ہوں ایسی کشادہ سڑک پر جو موٹے دھاری دار کمبل کی طرح ہو۔

جمالیۃ وجناء تردی کأنہا
سفنجۃ تبری لأزعر اربد — وہ جسمانی اعتبار سے اونٹنی نہیں اونٹ ہو، چوڑے کلّے والی، اس طرح تیز دوڑتی ہو، گویا وہ ایسی مادۂ شتر مرغ ہو جو مقابل ہو رہی ہو ایک کم بال والے ٹیالے شتر مرغ سے۔

تباری عتاقاً ناجیات واتبعت
وظیفاً وظیفاً فوق مورٍ معبدٍ — وہ اصیل تیز رو اونٹوں کا مقابلہ کرتی ہو اور راہِ فرسودہ پر (جہاں دوڑنا مشکل ہوتا ہو) اگلے قدم کی جگہ پر پچھلا قدم رکھتی ہو۔

تربعت القفین فی الشول ترتعی
حدائق مولی الاسرۃ اغید — موسم بہار میں اُس اونٹنی نے موضع قفین میں اُن اونٹنیوں کے ساتھ جن کا دودھ سوکھا ہوا ہو، جگالی کی ہو، اور سرسبز وادی کے باغوں میں وہ چرا کرتی ہو۔

تریع الی صوت المہیب وتتقی
بذی خصل روعات اکلف ملبد — لوٹ آتی ہو چرواہے کی آواز کی طرف، اور اپنی گھنی دُم کے ذریعے ایسے نر اونٹ کے حملے سے بچی رہتی ہو جس کا رنگ کالا اور سُرخ ہو اور جو گندا رہتا ہو

کأن جناحی مضرحی تکنفا — اس کی دُم کیا ہو یہ معلوم ہوتا ہو کہ سفید گدھ کے

حفافیہ شکافی العسیب بمسرد دو بازوؤں نے اس کو گھیر لیا ہو اور وہ دونوں بازو دُم کی جڑ میں سِلے ہوئے ہیں۔

وہ اسی طرح اپنی اونٹنی کے اوصاف بیان کرتا چلا جاتا ہو اور ہمیں مجبور کرتا ہو کہ ہم نے جو کچھ اوپر بیان کیا ہو اس پر غور کریں، یعنی اس قسم کے اوصاف بہ جائے کسی اور چیز کے عموماً علمائے لغت کی کاری گری سے زیادہ قریب ہوتے ہیں مگر چھوڑیے اُس کے اونٹنی کے اوصاف بیان کرنے کو، اب یہ اشعار ملاحظہ فرمائیے ؎

ولست بحلال التلاع مخافۃ — میں (دیہاتوں کے) ڈر سے بلند ٹیلوں پر رہنے والا
ولکن متی یسترفد القوم ارفد — نہیں ہوں بلکہ جب قوم مدد طلب کرتی ہو میں مدد دیتا ہوں۔

فان تبغنی فی حلقۃ القوم تلقنی — تو اگر اے مخاطب! تو مجھ کو مجمعِ قوم میں تلاش کرے گا
وان تلتمسنی فی الحوانیت تصطد — تو وہاں پائے گا اور اگر شراب کی دُکان پر ڈھونڈھے گا تو وہاں بھی مجھے پائے گا۔

متی تأتنی اصبحک کاساً رویۃ — اور جب بھی تو آئے گا میں تجھ کو لبریز جام پلاؤں گا
وان کنت عنہا ذا غنی فاغن وازدد — اور اگر تجھ کو اُس سے دِل چسپی نہیں ہو تو نہ دِل چسپی لے اور زیادہ بے نیاز ہو جا،

وان یلتق الحی الجمیع تلاقنی — اور جب تمام قبیلے (اپنے فضائل بیان کرنے کے
الی ذروۃ البیت الشریف المصمد — لیے) جمع ہوں گے تو تو مجھے وہاں پائے گا اس حال میں کہ میں اپنا نسب ملاتا ہوں گا ایک ایسے بلند گھرانے سے جو لوگوں کا ملجا و ماویٰ ہو

ندامای بیض کالنجوم وقینۃ — میرے رفیقانِ مے کشی سفید رو (بے داغ) ہوتے

| | |
|---|---|
| تروح الینا بین برد و مجسد | ہیں اور ایک گانے والی چھوکری ہوتی ہے جو رات کو آتی ہے ہمارے پاس چادر اور زعفرانی رنگ کے کپڑے پہن کر |
| رحیب قطاب الجیب منھا رفیقۃ بجس الندامی بضۃ المتجرد | اس کے گریبان کا چاک وسیع ہوتا ہے (تاکہ میرے رفقا کا ہاتھ اس کے اندر جا سکے) میرے رفیقوں کے ہاتھ لگانے سے وہ خوش ہوتی ہے، نرم و نازک ہے۔ جب وہ ننگی ہو |
| اذا نحن قلنا اسمعینا انبرت لنا علی رسلھا مطروفۃ لم تشدد | جب ہم اُس سے کہتے ہیں کہ گانا سناؤ تو وہ ہمارے سامنے آتی ہے شرماتی ہوئی حال آں کہ وہ نازک اندام ہے مگر گانے میں بخل نہیں کرتی، |
| اذا رجعت فی صوتھا خلت صوتھا تجاوب أظآر علی ربع ردی | جب وہ گاتے گاتے گٹکری لیتی ہے تو اس کی آواز ایسی معلوم ہوتی ہے کہ بہت سی اونٹنیاں ہیں جو اپنے بچوں کو رو رہی ہیں۔ |

تو اِن اشعار میں آپ دیکھیں گے کہ روانی ہے لیکن کم روزی نہیں ہے، قوت ہے لیکن خشونت نہیں ہے، اور آپ کو اندازہ ہوتا ہوگا کہ یہ ایسا کلام ہے جو نہ اتنا مشکل ہے کہ سمجھ میں نہ آ سکے اور نہ اتنا آسان ہے کہ مبتذل اور سوقیانہ ہو جائے اور نہ صرف بے معنی لفاظی ہے۔ آپ اس قصیدے کو پڑھتے چلے جائیے آپ کو اِس سے ایک قوی شخصیت کا اور زندگی کے بارے میں ایک واضح اور متعین مسلک کا ـــــ بے فکری اور تن آسانی کے مسلک کا ـــــ علم ہوگا۔ بے فکری اور تن آسانی سے وہی شخص لو لگاتا ہے جو مرنے کے بعد کی کسی قسم کی زندگی پہ ایمان نہیں رکھتا ہے اور

رسوائی و گناہ سے پاک جو کچھ آرام اور نعمتیں اس کے لیے مقدر ہو چکی ہیں ان سے زیادہ کی تمنا نہیں کرتا ہے ـــــ اسی شکل پر لہو و لعب کے معنی سمجھتے ہیں یہ لوگ ـــــ ؎

وما زال تشرابی الخمور ولذتی — میرا کام ہمیشہ شراب پینا، لذت اٹھانا اور
وبیعی وانفاقی طریفی ومتلدی — ذاتی و موروثی مال کو خرچ کر دینا ہے۔

الی ان تحامتنی العشیرة کلہا — یہاں تک کہ ان فضول خرچیوں کی وجہ سے قبیلے
وافردت افراد البعیر المعبد — والے مجھ سے پرہیز کرنے لگے اور میں اکیلا رہ گیا جیسے خارشتی اونٹ جس کے تارکول لگا ہوا ہو۔

رأیت بنی غبراء لا ینکروننی — (قبیلے والوں نے مجھے چھوڑ دیا مگر) میں دیکھتا ہوں
ولا اہل ہذاک الطراف الممدد — کہ غربا اور لانبی طنابوں والے خیموں کے مالک مجھ سے شناسائی رکھتے ہیں۔

الا ایہذا الزاجری احضر الوغی — ہاں اے شخص جو مجھے برا بھلا کہتا ہے اس بات پر کہ میں
وان اشہد اللذات ہل انت مخلدی — لڑائیوں میں اور نشاط کی محفلوں میں موجود رہتا ہوں کیا تو مجھے ہمیشہ زندہ رکھ سکتا ہے؟

فان کنت لا تستطیع دفع منیتی — تو اگر تو میری موت کو مجھ سے ٹال دینے کی قدرت
فدعنی ابادرہا بما ملکت یدی — نہیں رکھتا ہے تو مجھے چھوڑ دے تاکہ جو کچھ میری ملکیت ہو اسے موت سے پہلے صرف کر دوں۔

ولولا ثلاث ہن من عیشة الفتی — اگر یہ تین چیزیں نہ ہوتیں جو نوجوان کی زندگی
وجدک لم احفل متی قام عودی — کے لیے سرمایۂ لذت ہیں، تو مجھے اس کی کوئی پروا نہ ہوتی کہ کب عیادت کرنے والے میری زندگی سے مایوس ہو گئے

فمنهن سبقی العاذلات بشربة
کمیت متی ما تعل بالماء تزبد

تو ان تین چیزوں میں سے ایک شراب خواری ہے، ملامت کرنے والوں کی ملامت سے پہلے میں ایسی شراب پیتا ہوں جو کمیت ہے اور جب پانی اس میں ملایا جاتا ہے تو جھاگ دے اٹھتی ہے۔

وکری انا نادی المضاف محنبًا
کسید الغضا نبهته المتورد

دوسری چیز میرا گھوڑا پھیر دینا اس شخص کی طرف جو ڈر کر مجھے آواز دیتا ہے وہ گھوڑا اس طرح دوڑتا ہے جیسے درخت غضا کا بھیڑیا جو کہ پانی کا طالب ہو تو لے اسے للکارا ہو۔

وتقصیر یوم الدجن والدجن معجب
ببهکنة تحت الخباء المعمد

تیسری چیز بارش کا دن جو بہت اچھا معلوم ہوتا ہے کاٹ دینا ایک گداز و نازک حسینہ کے ساتھ ایک خیمہ کے نیچے جو عمود کے نیچے بلند کیا گیا ہے۔

اس شاعری میں ایک طاقتور شخصیت نمایاں ہے جس کے متعلق کوئی بھی یہ دعوا نہیں کر سکتا ہے کہ وہ شخصیت گڑھی ہوئی یا خود ساختہ ہے یا مانگی ہوئی ہے۔ یہ شخصیت کھلا ہوا دیہاتی پن، واضح الحاد نمایاں حزن و یاس اور کچھ احتیاط و اعتدال کے ساتھ ہر قسم کی لذتوں کو جائز قرار دینے کی طرف رغبت رکھنے والی ہے۔ یہ شخصیت ایک ایسے شخص کی تصویر پیش کرتی ہے جس نے غور و فکر سے کام لیا اور خیر و ہدایت کو تلاش کیا ہو مگر کسی صحیح نتیجے تک نہ پہنچ پایا ہو، تو وہ اپنی مایوسی میں، اپنے رنج میں اور اُن لذتوں کی طرف میلان رکھنے میں سچا ہے جن کو وہ اختیار کرتا ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ یہ اشعار خود طرفہ نے کہے ہیں یا کسی اور شخص نے؟ مجھے اس سے کوئی بحث نہیں ہے کہ ان اشعار کا

کہنے والا طرفہ ہے یا کوئی اور شخص، بلکہ مجھے ان اشعار کے کہنے والے کا نام جاننے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ جو چیز میرے لیے قابلِ توجہ ہے وہ یہ ہے کہ یہ اشعار صحیح اور سچے ہیں جن میں نہ من گڑھت باتیں ہیں اور نہ ٹھونس ٹھانس، یہ اشعار نہ تو ان اُن اشعار سے کوئی مشابہت رکھتے ہیں جو معلقے کے اوصاف میں اوپر گزر چکے ہیں اور نہ اُن سے متعلق ہو سکتے ہیں، یہ اشعار اُن معدودے چند اشعار میں سے ہیں جو اب تک شعرائے جاہلیت کی طرف منسوب کلام کے انبار میں ہمیں ملے ہیں، تو جب اِن اشعار کو ہم پڑھتے ہیں ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم سچے اشعار پڑھ رہے ہیں جن میں قوت ہے، زندگی ہے اور روح ہے۔

اِن حالات میں ہم قابلِ ترجیح قرار دیتے ہیں اس رائے کو کہ اس قصیدے میں کچھ اشعار ایسے ہیں جن کو علمائے لغت نے تیار کیا ہے، یعنی وصفِ ناقہ کے وہ اشعار جن میں سے کچھ اوپر گزر چکے ہیں، اور کچھ اشعار واقعی طور پر شاعر کے ہیں یعنی یہ اشعار اور اِن سے ملتے جلتے ہوئے اشعار نیز ہم بالکل بے ہراس نہیں ہیں اس بات سے کہ خود ان حقیقی اشعار میں بھی جعل سازی کی گئی ہو اور شاعر کے اوپر کچھ اشعار گڑھ دیے گئے ہوں۔

رہ گیا سوال قصیدہ کہنے والے کا، تو راویوں کا کہنا ہے کہ وہ طرفہ ہے، مجھے نہیں خبر کہ وہ طرفہ ہے یا کوئی دوسرا بلکہ مجھے یہی علم نہیں ہے کہ وہ جاہلی شاعر ہے یا اسلامی، جتنا میں جانتا ہوں وہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسے لامذہب بدّی کا کہا ہوا قصیدہ ہے جو کسی بات پر یقین نہیں رکھتا ہے۔

اب میں بقیہ دو قصیدوں کی بحث میں پڑنا نہیں چاہتا، کیوں کہ ان دونوں قصیدوں میں شاعر کی شخصیت بالکل پوشیدہ ہے اور ان قصیدوں

کے ساتھ آپ پھر اُسی شاعری کی طرف لوٹ آئیں گے جہاں بارہا آپ کو ٹھیرنا پڑا ہے اور جو قبیلے کی بزرگی اور اس کے قدیم فخر کی ترجمانی کرتی ہے۔ گمانِ غالب یہ ہے کہ یہ دونوں قصیدے حارث بن حلزہ کے قصیدے کی طرح ہیں جو زمانۂ اسلام میں بکر بن وائل کے کارناموں کو تازہ رکھنے کے لیے گڑھے گئے ہیں۔

تو اب طرفہ کو چھوڑ کر ہم المتلمس کے پاس آتے ہیں۔ المتلمس کا معاملہ طرفہ کے معاملے سے آسان ہے کیوں کہ اس کی شاعری ہمیں ربیعہ ہی کی شاعری کی طرف لوٹا دیتی ہے جس کی طرف اوپر ہم اشارے کر چکے ہیں اور اس میں جو روانی، رکاکت اور ابتذال پایا جاتا ہے اس پر توجہ دلا چکے ہیں۔ لُطف یہ ہے کہ المتلمس کی شاعری میں ٹھونس ٹھانس اور تصنّع کی کیفیت بہت زیادہ نمایاں ہے، خصوصیت کے ساتھ قافیے میں۔ اس کا یہ سینیہ قصیدہ پڑھ لینا ہی کافی ہے جس کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے ؎

یاآلَ بکرٍ الا للّٰہ امکم — اے آلِ بکر! اللہ تمہارا بھلا کرے

طال الثواء وثوبُ العجز ملبوس — قیام طولانی ہوگیا ہے اور عاجزی کا لباس جسم پر ہے

قافیے کی ٹھونس ٹھانس آپ خود محسوس کرلیں گے۔ نیز یہ قصیدہ مضطرب الروایۃ بھی ہے کبھی اس کا آخر اوّل میں بیان کیا جاتا ہے اور اس طرح مطلع روایت کرتے ہیں ؎

کم دون میۃ من مستعمل قذف — بہت ہیں میّہ تک پہنچنے سے پہلے ایسی وادیاں

ومن فلاۃ بھا تستودع العیس — جہاں لوگ چلتے رہتے ہیں اور ایسے جنگل جہاں اونٹ بطور امانت سپرد ہوسکتے ہیں۔

المتلمس کا اور ایک قصیدہ ہے جو پہلے قصیدے سے زیادہ مضبوط اور بہتر

نہیں ہی، بلکہ شاید اس کے اعتبار سے گھٹیا پن سے زیادہ قریب ہی، اس کا مطلع ہی ؎

| | |
|---|---|
| ألم تر أن المرء رهن منية | کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ انسان موت کے پھندے |
| صريع لعافي الطير أو سوف يرمس | میں گھرا ہی اور طائروں کے کھانے کے واسطے اس کی لاش ہوتی ہی یا عن قریب دفن ہو جائے گا۔ |
| فلا تقبلن ضيما مخافة ميتة | تو ظلم کو قبول نہ کرو موت کے ڈر سے |
| وموتن بها حرا وجلدك أملس | اور جب موت آئے تو آزادی کے ساتھ مرو اس طرح کہ تمھاری کھال چکنی ہو۔ |

اسی میں وہ کہتا ہی ؎

| | |
|---|---|
| وما الناس إلا ما رأوا وتحدثوا | آدمی وہی ہیں جن کو لوگ دیکھیں اور چرچے کریں |
| وما العجز إلا أن يضاموا فيجلسوا | اور عاجزی نہیں ہی مگر یہ کہ اُن پر ظلم کیا جائے اور وہ بیٹھے رہیں۔ |

اور شاید المتلمس کا میمیہ قصیدہ اس کی طرف منسوب کلام میں سب سے بہتر ہی، جس کی ابتدا یوں ہی ؎

| | |
|---|---|
| يعيرني أمي رجال ولا أرى | میری ماں پر طعنہ کرتے ہیں کچھ لوگ اور ہیں |
| أخا كرم إلا بأن يتكرما | نہیں دیکھتا کسی سخی آدمی کو مگر یہ کہ وہ اپنی طبیعت پر دباؤ ڈال کر سخاوت کرے۔ |

گمانِ غالب یہ ہی کہ المتلمس کی طرف جو اشعار منسوب کیے جاتے ہیں وہ سب کے سب ـــــ یا کم از کم اس کا بیش تر حصّہ ـــــ مصنوعی اور جعلی ہی، ان کے گڑھنے کی اصلی غرض ان چند مثالوں یا خبروں کی تشریح کرنا ہی جو ملک حمیر اور ان کی سیرت کے متعلق قبیلے کے دلوں میں

—— یعنی اُن عربی و غیر عربی عوام کے دِلوں میں جو سواد (عراق) میں رہتے تھے —— جاگزیں تھے اور میں مستبعد نہیں سمجھتا ہوں اس خیال کو کہ خود المتلمس کی شخصیت ہی اس مثل کی تشریح کے سلسلے میں گڑھ لی گئی ہو جو صحیفۂ المتلمس کے نام سے رائج ہو۔ اور جس کے بارے میں لوگوں کو کچھ بھی واقفیت نہیں تھی، تو داستاں گو راویوں نے اس مثل کی تشریح کی اور اس کی تشریح میں اس قسم کی قبیلے واری فرضی داستانوں کو بھی شامل کر دیا جن کی طرف متعدد بار ہم اشارے کر چکے ہیں ——

---

## ۷۔ الأعشیٰ

علاوہ اِن شعرا کے، زمانۂ جاہلیت میں ربیعہ کا ایک شاعر اور بھی تھا جس کا معاملہ بظاہر انوکھے پن سے خالی نہیں معلوم ہوتا ہو، اس کا نام الاعشیٰ میمون بن قیس ہو، جو کبھی اعشیٰ قیس کے نام سے، کبھی اعشیٰ بکر کے نام سے اور اکثر صرف اپنے لقب اعشیٰ کے نام سے پکارا جاتا تھا، اس کی کنیت ابوبصیر ہو۔ وہ راویوں کے قول کے مطابق بہت متاخر شاعر ہو جس نے زمانۂ اسلام کو پایا اور مسلمان ہوتے ہوتے رہ گیا تھا۔ بعض لوگ اس کی وفات سنہ ھ میں بتاتے ہیں۔ یہ لوگ اس کے سنِ وفات کو اُس واقعے سے اخذ کرتے ہیں جو اس طرح بیان کیا جاتا ہو کہ اعشیٰ پیغمبرِ اسلام کے پاس جانے کے لیے روانہ ہوا تو قریشِ مکہ نے راستے میں حائل ہو کر اور سنو اسرخ اونٹوں کی لالچ دِلا کر اُسے راہِ خدا سے باز رکھا اور اسلام سے اُسے یہ کہہ کر متنفر کر دیا کہ اُس میں جُوا، شراب اور بدکاری کی ممانعت ہو، اِس

واقعے میں ابوسفیان نے اُس سے کہا تھا :

"ہمارے اور محمدؐ کے درمیان صلح ہی"

تو ان لوگوں نے جنھوں نے اعشیٰ کی تاریخِ وفات بیان کی ہی یہ خیال کیا کہ ابوسفیان نے "صلح" سے صلحِ حُدیبیہ مراد لی تھی بہرحال کچھ ہو اعشیٰ ہی بہت متأخر شاعر۔ کیوں کہ راویوں کا کہنا ہی کہ اُس نے کچھ لوگوں کی مدح کی ہی، جو سب کے سب اواخرِ عہدِ جاہلیت کے لوگ ہیں۔ ان تمام باتوں کی ایک قیمت ہی کیوں کہ اس سے معلوم ہوتا ہی کہ اعشیٰ ایسے زمانے میں تھا جب کہ قریشی زبان پھیل چکی تھی اور حجاز و نجد سے نکل کر رفتہ رفتہ آگے بڑھ رہی تھی، راویوں نے بیان کیا ہی کہ اعشیٰ یمامہ میں رہتا تھا تو اس طرح وہ عراق کے رہنے والے ربیعہ میں سے نہیں تھا بلکہ بلادِ عربیہ کے شمال کے اندرونی حصّے سے زیادہ قریب تھا۔ لیکن اس کے آگے راویوں کو اعشیٰ کے بارے میں کچھ نہیں معلوم ہی سوائے چند افسانوی باتوں کے جن پر بھروسہ کرنے اور اطمینان ظاہر کرنے کی کوئی صورت نہیں ہی۔

بعض باتیں تو ان میں ایسی ہیں جن سے فرضی داستانوں کی بُو آتی ہی، اور بعض باتوں میں جھوٹ اور تصنّع بالکل نمایاں ہی، اور بعض ایسی باتیں ہیں جو مشہور اشعار سے اس طرح پر اخذ کرلی گئی ہیں جس طرح قدما ایسے اشعار سے واقعات اخذ کیا کرتے تھے جن کے متعلّق کچھ پتہ نہ ہوتا تھا کہ وہ کہاں سے آئے ہیں۔ مثلاً راویوں کا بیان ہی کہ قیس بن جندل اعشیٰ کا باپ تھا جو قتیل الجوع کے نام سے مشہور تھا، اس لیے کہ ایک دفعہ وہ کسی غار کے اندر ستانے گیا تھا کہ غار کے مُنہ پر ایک بڑا سا پتھر آکر گر پڑا جس نے باہر نکلنے کا راستہ مسدود کردیا، اور یہ شخص اندر

بھوک کی شدّت سے تڑپ تڑپ کر مرگیا۔ راویوں نے یہ قصّہ ایک شعر سے اخذ کیا ہو جو اعشیٰ کے ایک دشمن کی طرف منسوب ہو جس کا نام جہنام ہو وہ اعشیٰ کی ہجو کرتے ہوئے کہتا ہو کہ ؎

ابوك قتيل الجوع قيس بن جندل — تیرا باپ قتیل الجوع (بھوک کا قتل کیا ہوا) قیس

وخالك عبد من خماعة راضع — بن جندل ہو اور تیرا ماموں قبیلہ خماعہ کا ایک نادان شیرخوار غلام ہی۔

رواۃ ہمارے سامنے اس طرح اعشیٰ کو پیش کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک پُرشکوہ لذّت پرست اور شراب کا دِل دادہ شخص تھا جیسا کہ اُس کی طرف منسوب اشعار سے اور بعض اُن خبروں سے ظاہر ہوتا ہو جو اُس کے متعلق بیان کی جاتی ہیں، جیسے ایک قصّہ یمامہ کے کسی والی کے نام سے بیان کیا جاتا ہو کہ اُس نے لوگوں سے اعشیٰ کا گھر پوچھا، اُسے گھر بتا دیا گیا اور اس کی قبر پوچھی تو اُس سے کہا گیا کہ وہ گھر کے صحن میں ہو، وہ اعشیٰ کے گھر پہنچا، اور اس کی قبر کو دیکھا تو وہ بھیگی ہوئی تھی اُس نے لوگوں سے اس کی وجہ دریافت کی تو اُسے معلوم ہوا کہ یہاں کے نوجوان لڑکے اس قبر کے گرد جمع ہوکر شراب پیتے ہیں اور اعشیٰ کو بھی اپنا ایک ساتھی سمجھتے ہیں، تو جب جام گردش کرتے ہوئے اس کے نمبر پر آتا ہو تو اس کے حصّے کی شراب اُس کی قبر پر انڈیل دی جاتی ہو، یہی اس کے بھیگے ہونے کی علّت ہو اگر یہ واقعہ صحیح ہو تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ پہلی صدی ہجری میں یمامہ کے لڑکے شراب نوشی میں غرق اور لہو ولعب میں اس طرح حد سے گزرے ہوئے تھے کہ نہ تو اپنی حرکتوں کو چھپاتے تھے اور نہ اس سلسلے میں کسی احتیاط کو دخل دیتے تھے، اور جب اکیلے اعشیٰ کا حصّہ اتنا ہوتا تھا کہ اس کی قبر

کو عرصے تک نذر کھ سکتا تھا تو اِن نوجوانوں کے حصّوں کا کیا حال ہوگا جو
وہاں جمع ہو کر شراب نوشی کرتے تھے۔ صاف ظاہر ہے کہ اس روایت کی
کوئی تاریخی قیمت نہیں ہے بلکہ یہ اُن خبروں سے متعلق معلوم ہوتی ہے جو
داستان ہائے پارینہ میں مُردوں کو شریکِ مے کشی کرنے اور اُن کی قبروں
پر اُن کے حصّے کی شراب انڈیلنے کے سلسلے میں بیان کی جاتی ہیں۔
راویوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ یمامہ کے نوجوان لڑکے ہر وقت اعشیٰ کے
ساتھ ہی رہا کرتے تھے خاص کر اس وقت جب کہ وہ لوگ اپنی سیر و
سیاحت سے واپس آتے تھے تو اُسی کے ساتھ کھاتے اور شراب پیتے
تھے۔ ہم اس قسم کی تمام روایتوں کو اُن اشعار کی ایک قسم کی تشریح سے
زیادہ اہمیت نہیں دیتے ہیں جن میں اعشیٰ نے شراب کی تعریف کی ہے،
اور اُس واقعے کی جو اُس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ اسلام لانے سے
محض اس لیے رُک گیا تھا اور ایک سال کی مہلت صرف اس لیے اپنے
کو دے دی تھی کہ جو بچی کھچی شراب اُس کے پاس رہ گئی اُسے ختم کرے۔
راویوں کو ــــــ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ــــــ اعشیٰ کی زندگی
کے بارے میں ایسی کوئی بات نہیں معلوم تھی جو اُس کے بچپن یا اس
کی جوانی اور بڑھاپے کی زندگی کی تھوڑی بہت ترجمانی کر سکتی ہو، اس
کے باوجود یہ لوگ اس بات پر متّفق ہیں کہ اعشیٰ ممتاز شعرائے جاہلیت
میں ہے، یہ لوگ اُسے اُن چار شعرا میں گنتے ہیں، جن سے طبقۂ اولیٰ کی
ترکیب عمل میں آئی ہے یعنی امرء القیس، اعشیٰ، نابغہ اور زہیر۔ پھر اِن
چاروں شعرا کو ایک مسجّع و مقفّیٰ عبارت میں ــــــ جو بعض لوگوں کے
خیال میں یونس بن حبیب کی ہے اور بعض لوگ کسی اور کی طرف اُسے

منسوب کرتے ہیں ۔ اِن راویوں نے جمع کر دیا ہے یعنی یہ کہ ؎

ان امرء القیس اشعر الناس اذا رکب — امرء القیس سب سے بڑا شاعر ہے جب وہ شہسواری
والاعشیٰ اشعرهم اذا طرب والنابغة — کا تذکرہ کرے اور اعشیٰ سب سے بڑا شاعر ہے جب وہ عیش و
اشعرهم اذا رهب وزهیرا اشعرهم اذا رغب — عشرت کے تذکرے کرتا ہے اور نابغہ جب وہ خوف و دہشت
میں مبتلا ہوتا ہے اور زہیر جب وہ حرص و طمع کرتا ہے۔

یہ خیال ان لوگوں کے ذہن میں اس طرح پیدا ہوا کہ انھوں نے امرء القیس کی طرف بہ کثرت ایسے اشعار منسوب دیکھے جن میں گھوڑے اور شکار کے حالات کا ذکر ہے۔ اور نابغہ کی طرف بہ کثرت ایسا کلام منسوب پایا جس میں عذر خواہی ہوتی ہے اور اعشیٰ کی طرف بالکثرت اشعار شراب کی تعریف میں منسوب دیکھے، اور زہیر کی طرف مدحیہ کلام بہ کثرت منسوب پایا، مگر امرء القیس صرف گھوڑے اور شکار والا شاعر ہی نہیں ہے بلکہ لہو و لعب اور فسق و فجور والا بھی تھا اور نابغہ صرف عذر خواہی کرنے والا نہیں ہے بلکہ آپ دیکھیں گے کہ عذر خواہی اس کی شاعری کا کوئی خاص اہم پہلو ہی نہیں ہے بلکہ اس کے برخلاف نابغہ تو وصف، مدح اور ہجو کا کہنے والا تھا ۔ اگر وہ کلام صحیح ہے جو راویوں نے اُس کی طرف منسوب کیا ہے ــــ اور اعشیٰ شراب کی تعریف ضرور کرتا ہے مگر مدح میں اس کا حصہ شراب کی تعریف سے کہیں زیادہ ہے وہ زہیر سے زیادہ مدح کا کہنے والا ہے۔ اس کا مدحیہ کلام، اگر اس کی طرف منسوب کلام واقعی اُسی کا ہے تو، متنوّع اور مختلف اسالیب پر مشتمل ہے، اور زہیر مدح کرتا ہے مگر وہ وصف (حالات) بھی بیان کرتا ہے، تشبیب بھی کہتا ہے اور بہترین ہجو بھی کہتا ہے، تو اس مقفّیٰ اور مسجّع عبارت کی کوئی قیمت نہیں ہے سوائے قافیہ پیمائی کے۔

نیز راویانِ کلام، ان شعرا میں ایک کو ایک پر فضیلت دینے کی فکر میں بُری طرح مبتلا ہیں، لیکن ابنِ سلام اس سلسلے میں ایک مختصر جملہ کہتا ہے جو بڑی اہمیت کا حامل ہے وہ کہتا ہے کہ اہلِ بصرہ امرء القیس کو سب پر فضیلت دیتے تھے، اور اہلِ کوفہ اعشیٰ کو ترجیح دیتے تھے، اور اہلِ حجاز و اہلِ بادیہ (صحرا نشین) زہیر و نابغہ کو سب پر فضیلت دیتے تھے۔ جہاں تک اہلِ حجاز و اہلِ بادیہ کے زہیر و نابغہ کو ترجیح دینے کا تعلق ہے تو وہ بالکل فطری ہے، کیوں کہ نابغہ اور زہیر دونوں بدوی حجازی شاعر تھے جو اہلِ حجاز و اہلِ بادیہ سے، سب سے پہلے تو وطن، نسب، طرزِ معاشرت اور زبان وغیرہ ہی میں قریبی تعلق رکھتے تھے جیسا کہ آپ کو معلوم ہوگا جب ہم مضری شاعری کے بیان پر آئیں گے۔

اور جہاں تک کوفے اور بصرے میں رہنے والے عراقیوں کا تعلق ہے تو ان کی اکثریت یمنی اور ربیعی تھی اور یہ سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ وہ لوگ ان دونوں شاعروں (امرء القیس اور اعشیٰ) کو ترجیح دیتے تھے، ان دونوں شاعروں میں ایک تو خالص یمنی ہے جیسا کہ راویوں کا کہنا ہے یعنی امرء القیس اور دوسرا اپنے نسب کے اعتبار سے ربیعی ہے، تاہم یمنیت کے بارے میں اس کی شاعری بہت زیادہ ہے، یعنی اعشیٰ۔ اور اکثر عراقیوں کا ان دونوں شاعروں کو ترجیح دینا اسی حد پر ختم نہیں ہو جاتا کیوں کہ ان شاعروں میں کا ایک فرد —— اگر وہ مفروضہ صحیح ہے جو ہم نے اوپر پیش کیا ہے —— پیدائش نشو و نما، شاعری اور زندگی غرض ہر اعتبار سے عراقی ہے یعنی امرء القیس۔ کیوں کہ اس کا افسانہ عبدالرحمٰن بن الاشعث کے واقعے کے بعد عراق ہی میں گھڑا اور تیار کیا گیا اور اُس کی شاعری بھی عراق ہی میں ایجاد ہوئی تھی،

اور چند ہی سطروں کے بعد آپ ملاحظہ کریں گے کہ ان میں سے دوسرے فرد یعنی اعشیٰ کی شاعری کا بھی اکثر و بیشتر حصّہ کوفے، یا کسی اور عراقی ماحول میں عام اس سے کہ وہ یمنی ہو یا ربیعی نظم کیا گیا اور ایجاد کیا گیا ہو۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ اعشیٰ پہلا شخص ہو جس نے شاعری کے ذریعے روزی کمائی اور اس بارے میں وہ بہت سے واقعات بیان کرتے ہیں، لیکن اُسی لمحے یہ راوی یہ بھی کہتے ہیں کہ نابغہ اپنی قوم میں بلند مرتبہ اور معزز سمجھا جاتا تھا لیکن اُس نے شاعری کو اپنا ذریعۂ معاش بنالیا اس لیے اُس کی حیثیت گر گئی اور اس چیز نے اُس سے لوگوں کو متنفّر کر دیا۔ تو زمانۂ جاہلیت میں شاعری کو ذریعۂ معاش قرار دینا لوگوں کو متنفّر کر دینے اور شعرا کی پوزیشن (حیثیت) گرا دینے والی چیز تھی، لیکن شاعری کو ذریعۂ معاش بنا لینے سے نہ لوگوں کو زُہیر سے نفرت ہوئی اور نہ خود زُہیر کی پوزیشن گر سکی۔ اس سلسلے میں راوی بالکل خاموش ہیں، اور شاعری کو ذریعۂ معاش قرار دینے والی حرکت نے اعشیٰ کی پوزیشن بھی نہیں گرائی اور اُس سے بھی لوگوں کو متنفّر اور منحرف نہیں کیا، بلکہ اِس کے بالکل برعکس اعشیٰ کی شان بلند سے بلند تر کر دی اور اُسے اس طرح خطرناک اور قابلِ ضرر بنا دیا کہ عربوں کو اس کی چاپلوسی کرنے اور اس کے ساتھ سلوک کرنے پر مجبور کر دیا۔ مثال کے لیے یہی واقعہ بہت کافی ہو کہ ابوسفیان گھبرایا اور ڈرا جس وقت اُسے معلوم ہوا کہ اعشیٰ مدینہ جانے والا اور پیغمبرِ اسلام کی شان میں قصیدہ پڑھنے والا ہو، تو اس نے اعشیٰ کو روکنے کی تدبیریں شروع کر دیں اور اپنے یہاں اشرافِ قریش کو جمع کر کے انھیں متنبہ کیا کہ اگر وہ سب مل کر اعشیٰ کے لیے [illegible] سرخ اونٹ

نہ جمع کریں گے تو اعشٰی اس مدح کے ذریعے جو اُس نے پیغمبرِ اسلام کی کہی ہے پورے عرب کو ان کے خلاف آگ کی طرح بھڑکا دے گا۔ قریش کو خطرے کا احساس ہوا اور انھوں نے سنو سُرخ اونٹ جمع کردیے حال آں کہ قریش سُرخ اونٹ کو چندے میں دینا گوارا نہیں کرسکتے تھے اور نہ اس قسم کی بخشش کی طرف ان کا میلان تھا۔

اور وہ واقعہ جو محلّق کے سلسلے میں بیان کیا جاتا ہے جس کی ماں یا پھوپھو نے اُس سے بے طرح اصرار کیا تھا کہ وہ اعشٰی کی ضیافت کرے اور اپنے باپ کی اونٹنی، چادریں اور شراب سے بھری ہوئی ایک مشک اس کی نذر کرے۔ محلّق نے ایسا ہی کیا اور اعشٰی کی مدح کے ذریعے وہ معزّز اور باثروت ہوگیا۔

اور وہ واقعہ کہ ایک عورت کی لڑکیوں کی کہیں سے نسبت نہیں آتی تھی تو اس نے اعشٰی سے التجا کی کہ وہ ان لڑکیوں میں سے کسی ایک کا نام لے کر تشبیب کہے، شاید اس طرح وہ لڑکی ٹھکانے لگ جائے۔ اعشٰی نے اُن میں سے ایک لڑکی کا نام لے کر تشبیب کہی تو فوراً اس کی شادی ہوگئی پھر دوسری لڑکی کے ساتھ تشبیب کہی تو اس کو بَر مل گیا، پھر تیسری لڑکی کے نام سے تشبیب کہی تو نسبت بھیجنے والے اُس کی طرف لپک پڑے وہ ایک ایک کے نام سے تشبیب کہتا جاتا تھا اور معاوضے میں اونٹوں کا تقاضا کرتا جاتا تھا یہاں تک کہ اس نے سب لڑکیوں کی شادی کرادی۔

یہ سب روایتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شاعری کو ذریعۂ معاش بنا لینے سے نہ تو اعشٰی کی حیثیت میں کسی قسم کی کمی ہوئی نہ لوگ اُس سے

متنفر اور منحرف ہوئے۔

راویوں کا بیان ہے کہ اعشیٰ جس شخص کی مدح کرتا تھا اُس کا مرتبہ لوگوں کی نظروں میں اونچا ہو جاتا تھا اور گواہی میں پیش کرتے ہیں محلّق کے قصّے اور بنی کلاب کے اُس آدمی کے قصّے کو جس کو اعشیٰ نے ہجو کہہ کر بالکل رُسوا کر دیا تھا تو ایک بار اعشیٰ اُس آدمی کے ہتھے چڑھ گیا، وہ شخص اُسے مار ڈالنے والا ہی تھا کہ شریح بن السموٴال نے اُسے اپنی پناہ میں لے لیا، پورا قصّہ اوپر گزر چکا ہے۔

اور راویوں کا بیان ہے کہ اعشیٰ نے جس شخص کی بھی ہجو کہی اُس کو ہمچشموں میں ذلیل و رُسوا کر دیا اور ثبوت میں اسی کلبی کا اور علقمہ بن علاثہ کا ذکر کرتے ہیں۔ اعشیٰ کا علقمہ کے ساتھ یہ جو قصّہ بیان کیا جاتا ہے وہ دِلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ راویوں کا کہنا ہے کہ اعشیٰ نے الاسود العنسی کی مدح کی، اس وقت اتّفاق سے الاسود کے پاس نقدی نہیں موجود تھی تو اُس نے کچھ قیمتی سامان از قسم گھی، عطر اور چادروں کے اُس کی نذر کیں، اعشیٰ یہ مال و متاع لے کر واپس چلا تو اس کا گزر بنی عامر کی طرف سے ہوا اور وہاں اُسے اپنی جان کا خوف لاحق ہوا تو اُس نے علقمہ بن علاثہ سے پناہ طلب کی، اُس نے پناہ دے دی، اعشیٰ نے اُس سے پوچھا:۔

"تُم نے مجھے جن و انس سے پناہ دی ہے؟"

علقمہ نے جواب دیا: "ہاں"

اعشیٰ نے پھر پوچھا: "اور موت سے؟"

اس نے کہا: "نہیں"

اعشیٰ وہاں سے عامر بن الطفیل کے پاس آیا، عامر بن الطفیل اور

علقمہ میں کچھ چشمک تھی اعشٰی نے اُس سے پناہ طلب کی اُس نے پناہ دے دی، اعشٰی نے اُس سے بھی پوچھا:۔

"تم نے مجھے جن و انس سے پناہ دی ہے؟"

عامر نے جواب دیا: "ہاں"

اعشٰی نے سوال کیا: "اور موت سے؟"

عامر نے جواب دیا "ہاں"

اعشٰی نے دریافت کیا کہ: "موت سے کس طرح تم نے پناہ دی"

عامر بن الطفیل نے کہا کہ " اگر تم میری پناہ میں ہوتے ہوئے مر گئے تو تمھارا خون بہا میں تمھارے گھر والوں کے پاس بھجوا دوں گا۔"

اعشٰی نے کہا " اب میں سمجھ گیا کہ تم نے مجھے موت سے بھی پناہ دے دی ہے۔" یہ کہہ کر وہ عامر ہی کے پاس ٹھیر گیا اور اُسے اپنے مشہور قصیدے میں علقمہ پر ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے ؎

علقم ما انت الی عامرٍ — اے علقمہ! کوئی نسبت نہیں ہے تجھ کو عامر کے ساتھ

الناقض الاوتار والواتر — جو کینوں کو شکست دینے والا اور کینہ پرور ہے۔

اور اپنے صادیہ قصیدے میں اُس نے علقمہ کی ہجو کرتے ہوئے کہا ہے ؎

تبیتون فی المشتی ملاءً بطونکم — تم لوگ جاڑوں میں (زمانۂ قحط میں) شکم سیر

وجاراتکم غرثی یبتن خمائصا — ہو کر سوتے ہو اور تمھاری پڑوسی عورتیں بھوکی ہوتی ہیں اور حالتِ گرسنگی میں رات بسر کرتی ہیں۔

پھر اُسے علقمہ کے ساتھ بعینہٖ وہی حادثہ پیش آیا جو اُس جوانِ کلبی کے ساتھ پیش آچکا تھا یعنی وہ کسی طرح علقمہ کے حدود میں پہنچ گیا تھا تو اُسے پکڑ کر علقمہ کے پاس لایا گیا۔ اعشٰی نے علقمہ سے بہت معذرت اور خوشامد

کہی اور اس کی مدح بھی کہی تو علقمہ نے اُسے معاف کر دیا۔

اور راویانِ کلام ایک دفعہ تو اعشیٰ کو اِس شکل میں پیش کرتے ہیں کہ گویا وہ بالکل فقیر آدمی ہو جو اپنے دوستوں کو کھلانے پلانے تک کی سکت نہیں رکھتا ہو اور دُوسری دفعہ ایک دولت مند آدمی کی شکل میں پیش کرتے ہیں جس کے پاس زمین ہو جس میں انگور لگے ہوئے ہیں، اور یہی لوگ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ سلامۃ ذو فائش الحمیری کی اس نے مدح کہی تھی، اپنے لامیہ قصیدے کے ذریعے جس کی ابتدا یوں ہو سے

| | |
|---|---|
| ان محلاً و مرتحلاً | یقیناً ایک قیام ہو اور ایک کوچ ضروری ہو۔ |
| و إن فی السفر إذا مضوا مهلاً | اور مسافروں میں جب کہ وہ روانہ ہو گئے ایک مہلت ملنا ہو۔ |

جس میں وہ کہتا ہو سے

| | |
|---|---|
| الشعر قلدته سلامة ذا فا۔ | شعروں کا قلادہ پہنایا تو نے سلامۃ ذو فائش |
| ۔ئشٍ والشئی حیثما جعلا | کو اور کسی چیز کی قدر اس محل سے ہوتی ہو جہاں وہ قرار دی جائے۔ |

تو سلامہ نے اس کو سو عدد سُرخ اونٹ، خلعتیں اور دباغت کی ہوئی اونٹ کی اوجھڑی جو عنبر سے بھری ہوئی تھی عنایت کی، اور اس سے کہا کہ "ایسا نہ ہو کہ اس کے اندر جو کچھ ہو اُس کے بارے میں تُم دھوکا کھا جاؤ۔"

اعشیٰ حیرہ آیا اور اس عنبر سے بھری ہوئی اوجھڑی کو تین سَو سرخ اونٹوں کے عوض میں فروخت کر ڈالا تو سلامہ ذو فائش الحمیری کی مدح کر کے اعشیٰ نے علاوہ خلعتوں کے چار سَو سُرخ اونٹ حاصل کر لیے۔

نیز راویانِ کلام اعشیٰ کو مسلسل سفر کرنے والا اور دورہ کرتے رہنے والا

بیان کرتے ہیں جس نے تمام لوگوں کی اپنے اشعار کے ذریعے مدح کی ہے اور یہ دو شعر بھی اس کی طرف منسوب کرتے ہیں ؎

وطوفت للمال آفاقہ — اور دولت کے لیے میں نے دنیا کی خاک چھان
عمان فحمص فاؤ رایشلم — ماری، میں عمان گیا، حمص گیا اور فلسطین گیا۔
اتیت النجاشی فی دارہ — میں نجاشی کے پاس اس کے گھر (حبش) میں
وارض النبیط وارض العجم — گیا اور سرزمین نبیط اور سرزمین عجم میں گیا۔

اغلب گمان یہ ہے کہ یہ شخص اتنا زیادہ ہرگز نہیں گھوما ہے، نہ نجاشی کے پاس گیا ہے نہ ارضِ نبیط گیا ہے اور نہ ارض العجم، اور اگر اُس نے سیاحی کی ہے تب بھی وہ نجد و حجاز اور ان سے متصل یمنی علاقے اور حیرہ اور شام کے اشراف عرب کی مدح سے آگے نہیں بڑھا ہے، لیکن راویوں کا یہاں تک دعوا ہے کہ وہ کسریٰ کے پاس تک پہنچ گیا تھا اور اُس کی مدح کہہ کر اُس سے انعام حاصل کیا تھا اور اسی روایت کے سلسلے میں یہ لوگ ایک لطیفہ بھی بیان کرتے ہیں کہ کسریٰ نے اعشیٰ کو وہ قصیدہ گاتے سُنا جو محلق کے بارے میں اُس نے کہا تھا جس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

أرقت وماهذا السهاد المؤرق — میں رات بھر جاگا، اور اس شب بیداری کی کیا
ومابی من سقم ومابی تعشق — وجہ ہے؟ نہ تو مجھے کوئی بیماری ہی ہے اور نہ عشق کا
سودا۔

توجب کسریٰ کو اس شعر کا مطلب سمجھایا گیا تو اُس نے کہا کہ:-

"اگر بغیر بیماری یا بغیر عشق کے رات بھر جاگا تو پھر وہ چور ہے"

جب ہم اعشیٰ کے اُس مدحیہ کلام کا جائزہ لیں جو ہم تک بچا کھچا پہنچا ہے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ اس کی مدح کا بیشتر حصہ یمنیوں کی تعریف میں

صرف ہوا ہے، کیونکہ اُس نے سلامۃ ذو فائش الحمیری کی مدح کی ہے، اہلِ نجران کی مدح کی ہے، قیس بن معدی کرب کی مدح کی ہے اشعث بن قیس الکندی کی مدح کی ہے، اسود العنسی کی مدح کی ہے اور سمان بن منذر کے بھائی الاسود المنذر کی مدح کی ہے، پھر اُس نے ہوذا بن علی صاحب الیمامہ کی مدح کی ہے جو ربیعہ میں سے ہے۔ پھر اس نے اپنے ربیعہ میں سے ہونے اور جنگِ ذی قار میں ربیعہ کے ایرانیوں کے بالمقابل ہونے پر فخر کیا ہے اور خوب جی بھر کر فخر کیا ہے۔ اور مضر میں، سوائے ان لوگوں کے اور کسی کی اُس نے مدح نہیں کی، عامر بن الطفیل کی اُس نے مدح کی ہے اور اُس کی بھی مدح اس لیے کی ہے کہ اُس کے حریف علقمہ کی ہجو کہے، پھر جب علقمہ کی گرفت میں آ گیا تو اُس کی مدح بھی کر دی، اور پیغمبرِ اسلام کی مدح کی ہے۔

تو اگر یہ بھی واقعہ ہے کہ اُس نے کسریٰ کی مدح کہی تو پھر اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اعشیٰ شعوبی شاعر تھا، (یعنی قومی اور نسلی تعصبات کی پیداوار) یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ زمانۂ جاہلیت کا شعوبی شاعر تھا اس لیے کہ زمانۂ جاہلیت میں قومی اور نسلی تعصبات تھے ہی نہیں، بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ زمانۂ اسلام کا شعوبی شاعر تھا یعنی اعشیٰ کی شاعری کا بیشتر حصہ زمانۂ اسلام میں بہ مقامِ کوفہ گڑھا گیا ہے اور مضر کے خلاف یمن اور ربیعہ کے عصبی متعصبانہ معاہدۂ اتحاد کا ایک نتیجہ ہے۔

کون چیز مانع تھی داستاں گویوں اور گڑھنے والوں کو اعشیٰ کے ایسے شاعر کو پوری قوت کے ساتھ اپنے حق میں استعمال کرنے سے جس کے متعلق مشہور تھا کہ وہ انتہائی مدح کرنے والا تھا، تو ان داستاں گویوں اور گڑھنے والوں نے اُسے مُلک مُلک پھرایا، اور حمیر، کندہ اور دُوسرے یمنی قبیلوں کے اشراف

کی مدح اس کی زبان سے کہلوائی۔ اُس کے بعد ربیعہ کے شرفا کی مدح اُس سے کہلوائی گئی۔ اِن تمام باتوں میں، مضر پر زمانۂ جاہلیت میں بڑائی جتانے کی شان پائی جاتی ہے جب کہ زمانۂ اسلام میں یمن اور ربیعہ اُن پر بڑائی جتانے سے قاصر رہ گئے تھے کیوں کہ خلافت اور نبوّت دونوں چیزیں مضر میں تھیں۔

ہاں اعشیٰ نے عامر بن الطفیل اور علقمہ بن علاثہ کی مدح کی ہے اور یہ دونوں ممدوح بلاشبہ مضری تھے لیکن میں بتا چکا ہوں کہ کن حالات میں یہ مدح کہی گئی تھی۔ اگر آپ دیانت اور صراحت کے ساتھ میری رائے کا اظہار چاہتے ہیں تو سنیے! میں شدید طور پر شک رکھتا ہوں اِس بارے میں کہ اعشیٰ نے عامر یا علقمہ کی مدح کہی بھی ہے، ان دونوں شخصوں میں اختلاف تھا اور زمانۂ اسلام میں (نہ کہ دورِ جاہلیت میں) ان دونوں کے گرد عصبیت بہت طاقت ور ہوگئی تھی، تو اِس عصبیت نے ان دونوں کی مدح میں اور ہجو میں بہت کچھ گڑھ ڈالا جس کا کچھ حصّہ اعشیٰ کے سر تھوپ دیا گیا، کچھ لبید کے سر اور کچھ حطیئہ اور دیگر شعرا کے سر۔ اِن دونوں کے درمیان اختلاف کی تفصیل کتاب الاغانی میں پڑھ لیجیے آپ کو پتا چل جائے گا کہ یہ قصّہ موضوع اور مرصّع و مزیّن کیا ہوا ہے اُسی طرح پر جیسے فرضی داستانیں، اشعار، مشکل الفاظ اور مسجّع عبارتوں سے مرصّع اور مزیّن کی جاتی ہیں خصوصاً اس وقت جب کہ ان فرضی داستانوں کا تعلق دیہاتی عربوں سے ہو، تو ان حالات میں میں یہ ماننے کو تیار نہیں ہوں کہ اعشیٰ نے ان دونوں مضریوں کی مدح کہی ہے۔

آپ کہیں گے:۔ مگر اُس نے محلّق الکلابی کی مدح کرکے اس کی عزّت افزائی کی ہے، وہ بھی تو مضری ہے، مگر اس کو کیا کیجیے گا کہ میں محلّق کے قصّے کو بھی عامر اور علقمہ کے قصّے سے زیادہ کب اطمینان کی نظر سے دیکھتا ہوں

بلکہ مجھے یہ اندیشہ ہے کہ اعشیٰ کا تمام مدحیہ کلام، یا اس کا وہ مدحیہ کلام جو ہمارے ہاتھوں تک پہنچ سکا ہے گڑھا اور ڈھالا ہوا ہے جس میں قبیلی یمنی اور ربیعی رقابتیں اپنا کام کر رہی ہیں، اور محلّق کا یہ قصیدہ اسی رقابت کا ایک منظہر ہے۔ آپ فرمائیں گے: مگر اس نے پیغمبر اسلام کی مدح بھی تو کی ہے، آپ تو خالص مضری ہی تھے۔ مگر کیا کیجیے گا اس کو کہ مجھے اس بارے میں ذرا بھی شبہ نہیں ہے کہ اعشیٰ نے پیغمبر اسلام کی مدح کی ہی نہیں، اور اس رائے کے قطعی ہونے میں مجھے ذرا بھی تردّد نہیں ہے کہ یہ دالیہ قصیدہ جو پیغمبر اسلام کی شان میں اعشیٰ کے نام سے روایت کیا جاتا ہے غلط طور پر اس کی طرف منسوب ہے یہ کسی ایسے داستان گو نے گڑھا ہے جو شاعری سے بہت ہی کم مس رکھنے والا، بُری شاعری کرنے والا، الفاظ میں ژولیدگی سے کام لینے والا اور گڑھنے میں بالکل اناڑی شخص تھا، صرف اس قصیدے کو ایک دفعہ پڑھ لیجیے آپ کو خود اندازہ ہو جائے گا کہ اعشیٰ کی طرف جو کلام منسوب کیا جاتا ہے اس میں یہ سب سے گھٹیا کلام ہے۔ یہ قصیدہ ــــ خصوصاً اس کا مدح والا حصہ ــــ اچھی شاعری ہونے کے بجائے علوم کی متن نظم کرنے سے زیادہ قریب ہے۔

اس قصیدے کے بعض حصے ملاحظہ فرمائیے ؎

الا ایہا ذا السائلی این یممت — اے مجھ سے پوچھنے والے کہ یہ ناقہ کہاں کا قصد رکھتا ہے

فان لہا اہل یثرب موعدا — تو (سُن لے کہ) اس کی وعدہ گاہ یثرب کے لوگ ہیں

فان تسألی عنی فیارب سائل — اگر تو مجھ سے دریافت کرے میرے متعلق تو کوئی تعجب

حفی عن الاعشیٰ بہ حیث اصعدا — نہیں ہے بہت سے دریافت کرنے والے ہیں

اعشیٰ کے حال کے جہاں بھی وہ جائے۔

| | |
|---|---|
| اجدت برجليها النجاء وراجعت | تیزروی اُس ناقے کی پیروں کو حرکت دے رہی ہو اور |
| يداها خنافاً لينًا غير احردا | اُس کے ہاتھ سبک رفتاری سے چل رہے ہیں جو ناگوار نہیں ہو |
| وفيها اذا ما هجرت عجرفية | جب وہ دوپہر کو چلتی ہو تو اُس میں تند مزاجی پیدا ہو جاتی |
| اذا خلت حرباء الظهيرة اصيدا | ہو جب کہ دوپہر کی گرمی تیزی پر ہوتی ہو۔ |
| واما اذا ما ادلجت فترى لها | اور جب وہ شب کو چلتی ہو تو اُس کے دو رقیب تم |
| رقيبين جديًا ما يغيب وفرقدا | دیکھو گے ایک ستارہ جدی جو غروب نہیں کرتا اور ایک |
| | فرقد پہاڑ۔ |
| فآليت لا ارثي لها من كلالة | میں نے قسم کھائی ہو کہ میں اُس کی تھکن کی پروا |
| ولا من حفى حتى تزور محمدًا | نہیں کروں گا جب تک وہ (حضرت) محمد مصطفیٰ |
| | (صلی اللہ علیہ وسلم) تک پہنچ نہ جائے۔ |
| نبيٌّ يرى ما لا ترون وذكره | وہ نبی جو وہ کچھ دیکھتا ہو جو تم نہیں دیکھتے ہو اور |
| اغار لعمري في البلاد وانجدا | اُس کے ذکر نے دُنیا کے پست و بلند مقامات کو |
| | طے کر لیا ہو۔ |
| متى ما تناخي عند باب ابن هاشم | جب ناقہ اُس جوانِ ہاشمی کے دروازے پر بیٹھ |
| تراحي وتلقى من فواضله يدا | جائے گا تو آرام پا جائے گا اور ان کے احسانات و |
| | عطا سے مالا مال ہو جائے گا۔ |
| له صدقات ما تغب ونائل | حضرت کی طرف سے خیرات اور عطا کا سلسلہ برابر |
| وليس عطاء اليوم مانعه غدا | قائم رہتا ہو اور آج کا عطیہ کل پھر عطا ہونے کے |
| | لیے مانع نہیں ہو۔ |
| اذا انت لم ترحل بزاد من التقى | اگر تم دنیا سے جاؤ گے بغیر تقویٰ کے توشے کے، اور بعد |
| ولاقيت بعد الموت من قد تزودا | مرنے کے ایسے شخص کو دیکھو گے جو یہ توشہ لے گیا ہو۔ |

| | |
|---|---|
| ندمت علیٰ ان لا تکون کمثلہ | تو پشیمان ہوگے کہ تم بھی اس کی طرح کیوں نہ ہوئے |
| فترصد للأمر الذی کان ارصدا | کہ تیاری کرتے اُسی کی جس کے لیے وہ تیار رہوا |
| فایاك والمیتات لا تقربنہا | دیکھو مردار (غیر ذبیحہ) چیزوں کے ہرگز قریب نہ جانا |
| ولا تأخذن سہماً حدیداً لتفصدا | اور کبھی تیر (ازلام) سے نشانہ نہ لگانا۔ |
| وذا النصب المنصوب لا تنسکنہ | اور قائم کیے ہوئے ستون (انصاب) کی عبادت |
| ولا تعبد الاوثان واللہ فاعبدا | نہ کرنا اور بتوں کی پرستش نہ کرنا اور بس اللہ کی عبادت کرنا۔ |
| ولا تقربن حرۃ کان سرہا | اور کسی آزاد عورت کے قریب نہ جانا |
| علیك حراماً فانکحن او تعبدا | جو تم پر حرام ہو، جب تک نکاح نہ کرلو یا وہ تمہاری ملکیت نہ ہو۔ |
| وذا الرحم القربیٰ فلا تقطعنہ | اور جو تمہارا رشتے دار ہو اُس سے بدسلوکی نہ کرو۔ |
| لعاقبۃ ولا الأسیر المقیدا | اور نہ قیدی سے جو تمہارے ہاتھ میں گرفتار ہو۔ |
| وسبح علیٰ حین العشیات والضحیٰ | اور شام و سحر تسبیحِ الٰہی بجا لاؤ |
| ولا تحمد الشیطان واللہ فاحمدا | اور شیطان کی تعریف نہ کرو اور صرف اللہ کی حمد کرو |
| ولا تسخرن من بأئس ذی ضرارۃ | اور کسی مصیبت زدہ کا مذاق نہ اُڑاؤ |
| ولا تحسبن المال للمرء مخلداً | اور مال و دولت کو انسان کے لیے ہمیشہ باقی نہ سمجھو۔ |

اس طرح مجھے شدید ترین شک ہو اُس تمام مدحیہ کلام میں جو اعشیٰ کی طرف منسوب کیا جاتا ہو، میں اس کلام کو زمانۂ اسلام میں عصبیت کے مظاہر میں سے ایک مظہر قرار دیتا ہوں۔ پس اگر اعشیٰ کی اصلی شخصیت کا تلاش کرنا ناگزیر ہی ہو تو میں اُسے اُس کے مدحیہ کلام میں نہیں ڈھونڈوں گا بلکہ مدح کے علاوہ اُن دوسرے اصنافِ شاعری میں اِس شخصیت کو تلاش کروں گا جن میں اعشیٰ

نے جولانیٔ طبع دکھائی ہے حال آں کہ اِن اصناف کا معاملہ بھی گڈ مڈ ہے۔ تو دیگر اصنافِ شاعری میں اعشیٰ نے غزل کہی ہے، شراب کے اوصاف (حالات) بیان کیے ہیں اور شکار کے تفصیلات پیش کیے ہیں، لیکن اس کی غزل میں اس قدر زیادہ نرمی اور سلاست پائی جاتی ہے جو ابنِ ربیعہ ہی کے اشعار میں ہمیں نظر آتی ہے، اور اسی وجہ سے ہم سمجھتے ہیں کہ اعشیٰ کی غزل ساختہ پرداختہ ہے اور غلط طور پر اس کی طرف منسوب کردی گئی ہے۔ آپ کا کیا خیال ہے اُس قول کے بارے میں جو شعبی سے مروی ہے کہ وہ کہتا تھا کہ اعشیٰ ایک شعر میں اغزل النّاس ہے ایک شعر میں اخنث النّاس (بہترین زنانی گفتگو کرنے والا) اور ایک شعر میں اشجع النّاس؟ اس کا وہ شعر جو بیت الغزل کہا جاتا ہے یہ ہے ؎

| | |
|---|---|
| غراء فرعاء، مصقول عوارضها | گورے رنگ والی بڑے بالوں والی، رخسارے حسن کے |
| تمشي الهوينا كما يمشي الوجي الوحل | صاف وشفاف ہیں، آہستہ آہستہ راستہ چلتی ہے جیسے |
| | تھکا ہوا خوف زدہ آدمی۔ |

وہ شعر جو اخنث ترین کہا جاتا ہے ؎

| | |
|---|---|
| قالت هريرة لما جئت زائرها | ہریرہ نے کہا، جب مَیں اُس کی ملاقات کو آیا |
| ويلي عليك وويلي منك يا رجل | کم بختی ہو تیرے لیے اور کم بختی ہو میرے لیے تیرے سبب |
| | سے اے مرد وے! |

اور وہ شعر جس میں وہ سب سے زیادہ جری (اشجع) ہے یہ ہے ؎

| | |
|---|---|
| قالوا الطراد فقلنا تلك عادتنا | انھوں نے کہا مقابلہ کرنے ہو، ہم نے کہا یہ تو ہماری |
| او تنزلون فانا معشر نزل | عادت ہے یا اگر تم میدان میں اُترتے ہو تو ہم ہمیشہ |
| | کے مرد میدان ہیں۔ |

مَیں نہیں کہہ سکتا کہ آیا یہ واقعہ ہے یا نہیں کہ تغزّل، زنانہ انداز اور شجاعت

سب اعشیٰ کے لیے ان اشعار میں اس طرح جمع ہو گئے ہیں، کہ کسی اور کے یہاں کبھی مجتمع نہیں ہوئے۔ لیکن میں جانتا ہوں کہ ان اشعار میں اتنی زیادہ نرمی اور سلاست پائی جاتی ہے جو اُسے ابن ربیعہ کی شاعری کے مماثل کر دیتی ہے جس کی طرف متعدد بار اشارے کر چکا ہوں، اس قصیدے کا مطلع بھی مذکورۂ بالا اشعار سے کم نرمی اور سلاست کا حامل نہیں ہے ؎

| | |
|---|---|
| ودّع هريرة ان الركب مرتحل | ہریرہ کو رخصت کر دے، سواروں کا قافلہ کوچ |
| وهل تطيق وداعًا ايها الرجل | کر رہا ہے اے شخص! کیا تو رخصت کی تاب لا سکتا ہے |

خود اس قصیدے کے اندر ایسے اشعار پائے جاتے ہیں جن کے موضوع ہونے میں ذرا بھی شک نہیں ہو سکتا، ان کے وضع کرنے کی غرض مزاح اور فضول گوئی ہے ؎

| | |
|---|---|
| علقتها عرضًا وعلقت رجلًا | میں اس کی محبت میں گرفتار ہوا، اور وہ پھنس |
| غيري وعلق اخرى غيرها الرجل | گئی میرے سوا ایک مرد سے، اور وہ مرد ایک |
| | دوسری عورت سے جو اُس کے علاوہ تھی پھنس گیا |
| وعلقته فتاة ما يحاول لها | اور اس مرد کی محبت میں گرفتار ہو گئی ایک دوشیزہ |
| ومن بني عمها ميت بها وهل | جسے وہ نہیں چاہتا تھا اور اس لڑکی کے چچازاد بھائیوں |
| | میں سے ایک آدمی اس پر جان دیے ہوئے تھا۔ |
| وعلقتني اخيرى ما تلائمني | اور مجھ پر فریفتہ ہوئی ایک دوسری عورت جو میرے |
| فاجتمع الحب حب كله تبل | مناسبِ مزاج نہیں ہے پس ہمہ گیر محبت ہے، یہ |
| | محبت جو سرتا سر دیوانگی ہے۔ |
| فكلنا مغرم يهذي بصاحبه | تو ہم میں سے ہر ایک عاشق ہے جو اپنے ساتھی کا تمسخر |
| ناءٍ ودانٍ ومخبول ومختبل | کرتا ہے دور بھی ہے اور نزدیک بھی، مسحور بھی ہے اور ساحر بھی۔ |

ہاں اِس قصیدے میں بعض بعض جگہ ایسی شاعری بھی نظر آتی ہے جو مضبوطی اور عمدگی سے خالی نہیں ہے، اِسی قسم کی عمدہ شاعری ایک دوسرے لامیہ قصیدے میں بھی پائی جاتی ہے ؎

ما بکاء الکبیر بالاطلال — کیا ہے رونا سن رسیدہ شخص کا، کھنڈروں پر

وسؤالی وما ترد سؤالی — اور میرا سوال کرنا جب کہ وہ میرے سوال کا جواب بھی نہیں دیتا۔

لیکن اس قصیدے کا حال، حیرت و استعجاب سے خالی نہیں ہے، شاعر نے قصیدے کی ابتدا غزل سے کی، پھر وصف کی طرف متوجہ ہوگیا اس کے بعد مدح کی طرف ۔ الاسود بن المنذر کی مدح کی طرف، اور جب مدح سرائی سے فارغ ہوا تو پھر غزل سرائی کرنے لگا، اس کے بعد شکار کے حالات تفصیل سے بیان کرنے لگا، اور اسی پر اُس نے قصیدہ ختم کر دیا دستور یہ ہے کہ شاعر جب گریز کر کے مدح کی طرف آئے تو اسی میں آگے بڑھتا رہے یہاں تک کہ قصیدہ مدح ہی پر ختم ہو جائے، مگر مدح سے دوبارہ غزل اور وصف کی طرف منتقل ہو جانا ایک انوکھی سی بات ہے، اغلب یہ ہے کہ یہ مدح اس قصیدے میں ٹھونس دی گئی ہے، در اصل اس میں شامل تھی نہیں، خاص کر جب آپ خود اِس قصیدے کو پڑھیں گے تو اس کے اندر عہدِ عباسی کے آخری دور کی روح کارفرما نظر آئے گی۔

اگر یہ جلد طوالتِ بیان اور تفصیل کی متحمل ہو سکتی تو ہم اعشیٰ کی شاعری میں سے دو چار قصائد اس طرح آپ کے سامنے پیش کرتے کہ اس میں نقد و تحلیل بھی ہوتی اور شاعر کی انفرادیت کی جستجو بھی اگر اس کی کوئی نمایاں انفرادیت تھی۔

اعشیٰ کے بارے میں ہماری رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ آخر زمانۂ جاہلیت کا شاعر ہے جس نے مختلف اصنافِ شاعری کے میدان میں جولانی کی ہے جن میں نمایاں صنف غزل، شراب، وصف اور اشرافِ عرب کے چند افراد کی مدح ہے، لیکن عصبیت نے اِس مدح سے اپنا کام لیا، شاید اصل مدحیہ کلام ضائع ہوگیا تو اُس کی جگہ یمنیوں اور ربیعوں کی زیادہ اور مضریوں کی کم، مدح منسوب کردی گئی، اِس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اعشیٰ کی طرف منسوب کلام میں کچھ قطعے اور اشعار ایسے بھی ہیں جو بہت ممکن ہے کہ اعشیٰ ہی کے کہے ہوتے ہوں لیکن ان اشعار اور قطعوں کی اُن اشعار سے تمیز کرلینا جو گڑھے ہوتے اور غلط طور پر منسوب ہیں، آسان کام نہیں ہے۔ نیز یہ گڑھا ہوا کلام جو اعشیٰ کی طرف منسوب ہے بڑی حد تک مختلف النوع بھی ہے اس میں بہترین اور مضبوط اشعار بھی ہیں اور رکیک و کم زور بھی، شاید آپ ابھی بھولے نہ ہوں گے جو کچھ ابنِ سلام نے کہا تھا کہ گڑھا ہوا وہ کلام جو راویوں اور ٹھونس ٹھانس کرنے والوں کا ہے اُس کی تمیز آسان ہے جب کہ اُس کلام کی تمیز انتہائی مشکل ہے جو خود عربوں نے گڑھا ہے، ہمارے خیال میں اعشیٰ کی شاعری میں آپ کو خصوصیت کے ساتھ مختلف قسم کے نمونے اُس قسم کی شاعری کے نظر آئیں گے جن میں سے بعض کو خود عربوں نے گڑھا ہے اور بعض کو آخری دور کے راویوں نے ۔

---

ربیعہ کے اور بھی شاعر ہیں جن کا ذکر ہم کرسکتے ہیں اور ان کی شاعری پر بحث کرکے ویسے ہی نتیجے نکال سکتے ہیں جیسے نتائج ان شعرا کے سلسلے میں ہم نکال چکے ہیں جن کی شاعری پر اس مختصر بحث میں ہم نے تحقیقی

نظر ڈالی ہے، لیکن اب بحث کو آگے بڑھانے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی ہے، جو کچھ اوپر بیان ہوچکا ہے وہ بہت کافی ہے۔ ہم نے ایک مثال پیش کردی ہے اور ایک نمونہ آپ کے سامنے رکھ دیا ہے اور ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم نے اس سلسلے میں پوری وضاحت سے کام لیا ہے اور اس قسم کی جاہلی شاعری کے بارے میں جو کچھ ہم کہنا چاہتے تھے وہ سب ہم نے کہہ دیا ہے اور اپنے مقصد سے وہ تمام حجابات دور کردیے ہیں جو اُسے پوشیدہ کیے ہوئے تھے۔

اس باب میں ہم نے یہ کبھی ارادہ نہیں کیا تھا کہ ہم شعرا کی تحقیق کریں گے اور ان کی شاعری کا تجزیہ کریں گے بلکہ ہمارا مقصد یہ تھا کہ اس جاہلی شاعری اور ان شعرائے جاہلین کے بارے میں تحقیقات کرنے کے طریقۂ کار پر اپنی رائے تفصیل سے بیان کردیں، اور اس مقصد میں ہم کامیاب ہوگئے۔ رہ گیا سوال شعرا کا ایک ایک کرکے جائزہ لینے کا اور اُن کی شاعری کی قصیدہ بہ قصیدہ، قطعہ بہ قطعہ اور شعر بہ شعر تحقیق کرنے کا تو ان میں سے بعض شعرا کے بارے میں کسی دوسری جگہ ہم اپنے فرض کو پورا کریں گے، اور چاہے ہم جتنی کوشش کریں، ایک سال یا چند سالوں میں اکیلے اس بار کو اٹھا نہیں سکتے اس بار کے اُٹھانے میں ان لوگوں کو بھی ہمارا ہاتھ بٹانا پڑے گا جو حق پسند ہیں اور حق کی طلب میں کوشش وسعی سے کام لیتے ہیں، اب ہم اس بحث کو دو نوٹوں کے ساتھ ختم کرتے ہیں:

پہلا نوٹ یہ ہے کہ یہ تحقیقات جو اوپر ہم نے پیش کی ہے ہمیں ایک ایسے نتیجے تک پہنچاتی ہے جو اگر صحیح تاریخی نہ بھی ہو تب بھی ایک ایسا مفروضہ ہے جہاں پر بحث کرنے والوں کا ٹھیرنا اور اس کی تحقیق میں جدوجہد سے کام لینا اولیٰ اور انسب ہے، یعنی یہ کہ سب سے متقدم اور پیش رو عربی شاعر جیسا کہ

عربوں کا خیال ہو یا راویوں کا دعوا ہو در اصل یمنی ، یا ربیعی ہی قبیلے کے لوگ ہیں
اور قطع نظر اس سے کہ وہ ربیعی ہیں یا یمنی جو کچھ ان کے حالات بیان کیے جاتے
ہیں وہ اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ ان کے قبیلے نجد ،عراق اور جزیرے
ہیں ، یعنی ان شہروں میں رہتے تھے جو کھلے طور پر ایران سے ملے ہوئے تھے
اور جہاں اہلِ عرب عام اس سے کہ وہ عدنانی ہیں یا قحطانی ، برابر ہجرت کرکے
چلے جایا کرتے تھے ، تو ان حالات میں ہم اس رائے کو ترجیح دیتے ہیں کہ
اس نقل و حرکت اور آمد و رفت نے جس نے ایک طرف اہلِ یمن کو اور
دوسری طرف اہلِ حجاز کو عراق ، جزیرے اور نجد کی طرف مختلف زمانوں میں
(لیکن چوتھی صدی مسیحی سے پہلے نہیں ) جانے پر مجبور کر دیا تھا اور دو عربی
نسلوں کو ایک طرف آپس میں ملنے جلنے کا اور دوسری طرف ایرانیوں
سے میل جول بڑھانے کا موقع دیا تھا ،عربوں کے اندر ایک ذہنی اور ادبی
بیداری پیدا کر دی تھی ۔

اور اسی بیداری کی بہ دولت شاعری معرضِ وجود میں آئی یا یوں کہیے
اگر آپ تحقیق ہی چاہتے ہیں کہ، شاعری کا چرچا بڑھا اس کی جڑیں مضبوط ہوئیں
اور اس نے ایک ادبی فن کی حیثیت اختیار کر لی ، . . . . . . . . . . . .
لیکن اب یہ شاعری بالکل ناپید ہو چکی ہو اور ہمارے لیے صرف اس کا نام
باقی رہ گیا ہو۔ چھٹی صدی مسیحی کے آتے آتے یہ بیداری عراق، نجد اور جزیرے
کے حدود سے گزر کر بلادِ عربیہ کے اعماقِ قلب میں اترتی ہوئی حجاز تک پہنچ گئی
اور وہاں کے باشندوں کو اس نے اپنے وجود سے سرفراز کیا ، یہیں سے مضر
کی اور ان کی طرف کے لوگوں کی شاعری، جو شمالی عربی ممالک کے رہنے والے
تھے چرچا بڑھا ، تو شاعری جیسا کہ آپ اندازہ کرتے ہیں ، یمنی ہوئی ، اور جس وقت

ربیعہ سے قحطانیہ کا میل اور اتصال ہوا تو اس کی جڑیں اور مضبوط ہوگئیں لیکن
اس شاعری کا ہمیں کوئی علم نہیں ہے اور نہ ہم تک یہ شاعری پہنچ پائی ہے، ہاں
جب بلادِ عربیہ میں چاروں طرف پھیل گئی اور ربیعہ سے قبیلۂ مضر نے اُسے
لے لیا، تو اس وقت سے شاعری کو ہم جانتے ہیں۔ شاید قبائل میں شاعری
کے منتقل ہونے والے نظریہ کے سمجھنے کا یہ انداز اس نظریے کی سب سے
سچی تفسیر ہے۔ یہی وہ نظریہ ہے جس کے بارے میں، ایک بار سے زیادہ ہم
جھگڑ چکے اور اُس کو ہو بہو اُسی طرح مان لینے سے انکار کر چکے ہیں جس طرح
قدما مانتے رہے ہیں، اسی بنا پر ہم کہ سکتے ہیں کہ ہم نے بالقصد شعرائے یمن
اور ربیعہ ہیں ایک طرف اور شعرائے مضر ہیں دُوسری طرف فصل کر دیا ہے،
کیوں کہ مضر کی شاعری کے بارے میں ہماری جو رائے ہے وہ یمن اور ربیعہ کی شاعری
کے متعلق ہماری رائے سے مختلف ہے، اس لیے کہ ہم مضر کی شاعری کی تاریخ بیان
کر سکتے اور اس کی سب سے پہلی اور قدیم شاعری کے حدود تقریباً قائم کر سکتے ہیں۔
نیز ہم اس شاعری کے بعض قدیم حصّوں کو تسلیم بھی کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ ہمارے
اور اس شاعری کے درمیان کوئی دُشوار لغوی خلیج حائل ہو سکے۔

آگے آپ دیکھیں گے کہ مضر کے تمام یا اکثر شعرائے جاہلیین نے اسلام
کا زمانہ پایا تھا، تو کوئی عجیب بات نہیں ہے کہ اُن کی شاعری کا بیش تر حصہ صحیح ہو۔

دُوسرا نوٹ یہ ہے کہ جو لوگ اس بحث کو پڑھیں گے تو جب وہ اس کا
مطالعہ ختم کر چکیں گے، اُن کے دِلوں میں، اُس "ادبی شک" کی وجہ سے جس
کو اس کتاب میں ہر جگہ ہم دُہراتے رہے ہیں، ایک تکلیف دہ اثر محسوس ہوگا۔
وہ غلط یا صحیح طور پر یہ محسوس کریں گے کہ ہم نے عمداً قدیم عمارت منہدم کرنا چاہی
اور بلا رو رعایت اس طرف ہم نے قدم بڑھا دیا ہے، وہ لوگ عربی ادب کے

بارے میں عموماً اور قران کے لیے جس سے یہ عربی ادب وابستہ اور منتصل ہے خصوصاً، اس تخریبی طریقۂ کار کے نتائج سے متوحش ہوں گے۔

تو اِن لوگوں سے ہم کہنا چاہتے ہیں کہ اِس " ادبی شک" سے نہ تو کوئی ضرر پہنچ سکتا ہے اور نہ کوئی خرابی واقع ہو سکتی ہے۔ نہ صرف اس وجہ سے کہ "شک" یقین کا سرچشمہ ہوا کرتا ہے بلکہ اس لیے کہ اب وہ وقت آگیا ہے جب عربی ادب اور اُس کے علوم کو ایک مستحکم بنیاد پر قائم ہوجانا چاہیے۔ عربی ادب کی بھلائی اسی میں ہے کہ بلا رو و رعایت ایسی تمام چیزیں اُس کے اندر سے نکال دی جائیں جو زندہ نہیں رہ سکتی ہیں اور عربی ادب اور عربی علوم کے لیے اب یہ کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ وہ ان بھاری بوجھوں کو اُٹھائے رہے جو فائدے سے زیادہ نقصان پہنچاتی ہیں اور آسانی پیدا کرنے سے زیادہ پانو کی زنجیر بن کر حرکت سے مانع ہوتی ہیں۔

اور قران کے لیے اِس قسم کے شک اور اِس تخریب سے ہمیں کسی ضرر کا اندیشہ نہیں ہے، کیوں کہ ہم ان لوگوں سے سخت اختلاف رکھتے ہیں جن کا یہ عقیدہ ہے کہ " قران جاہلی شاعری کا اس لیے محتاج ہے کہ اُس کی عربیت کی صحت اِس شاعری سے معلوم ہوجائے اور اُس کے الفاظ پایۂ ثبوت کو پہنچ جائیں۔"

ان لوگوں کی رائے سے ہمیں شدید ترین اختلاف ہے، اس لیے کہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے ایک متنفّس نے بھی پیغمبرِ اسلام کی عربیت سے کبھی انکار نہیں کیا، اور ایک فرد نے بھی اس کا دعوا نہیں کیا تھا کہ جب عربوں کے سامنے قران پڑھا جاتا تھا اور اس کی آیتیں تلاوت کی جاتی تھیں تو عرب اُسے سمجھ نہیں پاتے تھے۔

جب کسی نے پیغمبرِ اسلام کی عربیت سے انکار نہیں کیا اور جب کسی نے اس کا دعوا نہیں کیا کہ جب عرب قرآن کو سُنتے تھے تو اس کو سمجھ نہ پاتے تھے پھر قرآن کی عربیت کے بارے میں یہ اندیشہ کیا معنی رکھتا ہی کہ یہ جاہلی شاعری یا یہ شاعری جو شعرائے جاہلیین کی طرف منسوب ہی اس کو باطل کر دے گی ؟ خود قدیم کے طرف داروں میں سے کوئی شخص اس سے انکار نہیں کر سکتا ہی کہ مسلمانوں نے قرآن کی روایت، کتابت، تحقیق اور تفسیر میں اتنی سخت احتیاط کو ملحوظ رکھا تھا کہ عربی زبان کی تدوین اور اس کے فہم و تفہیم کے سلسلے میں قرآن ہی ایسی قدیم نص بن گیا کہ اس پر بھروسہ کیا جا سکے۔ انھوں نے اشعار کی روایت کی نہ تو کوئی فکر کی اور نہ اس میں احتیاط وغیرہ کی ضرورت سمجھی، بلکہ بعض اوقات تو طوعاً یا کرہاً وہ شاعری سے روگرداں ہی رہے، اور اس کی طرف توجّہ بھی کی تو ایک طویل وقفہ گزر جانے کے بعد جب کہ زمانے اور نسیان نے مِل کر عرب کی شاعری کے ان ذخیروں کو برباد کر دیا تھا جو بِلا کتابت اور بغیر ترتیب اور تدوین کے محفوظ تھے۔

تو قرآن کی عظمت اور بزرگی، اُس کے نصوص کے احترام اور اس کی عربیت پر ایمان رکھنے میں کون زیادہ پیش پیش ہی وہ شخص جو اُس کو واحد صحیح اور قطعی نص سمجھ کر اُس کی قطعی عربیت کے ذریعے اُس عربیت پر دلیل لاتا ہی جس کے بارے میں شکوک اور شبہے ہیں، یا وہ شخص جو قرآن کی عربیت پر اُس شاعری سے دلیل لاتا ہی جسے بغیر احتیاط اور بغیر دیکھ بھال کیے اُس قوم نے روایت کیا اور منسوب کیا ہی جس میں جھوٹے بھی تھے اور فاسق بھی، اور جس میں کرائے کے ٹٹو بھی تھے ٹھٹھول کرنے والے مسخرے بھی ؟

جہاں تک ہمارا تعلق ہے، ہم اپنے راستے سے مطمئن ہیں اور اس بات کو مضبوطی سے مانے ہوئے ہیں کہ جاہلی شاعری یا اس کا بیشتر حصّہ کسی حقیقت کی ترجمانی نہیں کرتا اور کسی بات پر دلالت نہیں کرتا سوائے اُس کے جو ہم نے اُوپر بیان کیا ہے یعنی ٹھٹھول، جھوٹ اور غلط انتساب، اور ــــ اگر ایک عبارت سے دُوسری عبارت پر استدلال ایسا ہی ضروری ہو تو ــــ قرآن کی عبارتوں سے اِس شاعری کی عربیت پر استدلال ٹھیک ہے نہ کہ اِس شاعری سے قرآن کی عربیت پر۔

---

# پانچواں باب

## قبیلۂ مضر کی شاعری

### ۱۔ مضری شاعری اور الحاق

آپ کو معلوم ہی ہو چکا ہے کہ زمانۂ جاہلیت کی یمنی شاعری کو تو ہم بالکل ناقابلِ التفات سمجھتے ہیں اور ربیعہ کی جاہلی شاعری کو بھی قریب قریب یہی درجہ دیتے ہیں جو شاعری عرب کے ان دونوں فریقوں کی طرف منسوب ہے اُس کے متعلق ہمارا یہ مفروضہ ہے کہ یہ محض نام ہی نام ہے اور صرف اس بات کی گواہی دینے کے لیے ہے کہ یہ لوگ ادبی حیثیت سے بھی اسلام سے پہلے والی ترقی پذیر زندگی میں فضیلت کے حامل تھے جس طرح سیاسی حیثیت سے انھیں اُس زمانے میں برتری اور فوقیت حاصل تھی، لیکن اس کی اصل حقیقت ضائع ہو چکی تھی اور اسلام کے بعد اہلِ عرب کے ذہن اُسے فراموش کر چکے تھے تو جہاں تک بن پڑا انھوں نے ایجاد اور اختراع سے کام لیا، اور راویوں اور داستان گویوں نے اپنی امکانی کوششیں اس سلسلے میں صرف کر دیں، اس ایجاد و اختراع کی اہم محرک سیاسی رقابتیں، قبیلہ واری تعصبات اور وہ لاتعداد عداوتیں تھیں جو محض قبیلۂ مضر کے برسرِ اقتدار آجانے کی وجہ سے عربوں کے درمیان پھوٹ پڑی تھیں، اور جو بعض اوقات زیادہ سخت

اور باڑھ دار ہو جاتی تھیں جب کہ بنی امیہ کے خلفا اور ان کے امرا وعمّال، عرب کے اور قبیلوں کو چھوڑ کر کسی مخصوص قبیلے کے سہارے اپنی طاقت مضبوط کرتے تھے، پھر اُس قبیلے سے نگاہیں پھیر کر دوسرے کی طرف جھک جاتے تھے۔

یہ تمام باتیں ـــــ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں ـــــ اس کی محرک ہوئیں کہ وہ قومیں جو عہدِ بنی امیہ میں اسلامی زندگی میں کوئی خاص اثر اور دخل رکھتی تھیں پوری قوت کے ساتھ پیش قدمی کریں اور اپنی موجودہ آرزوؤں اور خواہشوں کو اپنے قدیم شرف اور عہدِ گزشتہ میں اپنی بزرگی اور عظمت کی فرضی داستانوں سے تقویت پہنچائیں۔

یہ صورتِ حال عربوں کے دیکھتے بھی صحیح ہے اور ایرانیوں نیز ان دوسری قوموں کے دیکھتے بھی صحیح ہے جو اموی عہد کی سیاسی زندگی میں دور کا یا نزدیک کا کوئی لگاؤ رکھتی تھیں۔ اس سلسلے میں ہم اپنی گفتگو دہرانا نہیں چاہتے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اِس سیاسی عصبیت نے، جس نے یمنیوں، ربعیوں اور غلام قوموں کو اپنے زمانۂ جاہلیت پر اشعار گڑھنے پر مجبور کر دیا تھا، مضریوں کو بھی، اُن کے ادبی کارناموں کے سلسلے میں بھی نہیں بخشا جس طرح اُن کے سیاسی اور اجتماعی کارناموں کے سلسلے میں انھیں نہیں چھوڑا تھا، کیوں کہ مضریوں کو زمانۂ اسلام میں برتری حاصل ہوگئی تھی اور ان کو حق پہنچتا تھا کہ نبوت اور خلافت کی جو بزرگی اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے مقدر کر دی تھی اس پر فخر کریں مگر یہی بزرگی اور برتری انھیں اس پر بھی آمادہ کرتی تھی کہ اپنی فضیلت اور بزرگی کی داستانوں کو بڑھا چڑھا کر بیان کریں اور اپنے قدیم عہد کو یاد کر کے اپنی شان بلند اور بالا ثابت کریں اگر وہ گم نام ہے اور نئے سرے سے اُسے پیدا کریں اگر وہ بالکل ناپید ہے، اس کتاب کی گزشتہ فصلوں میں اِس کی متعدد مثالیں ہم پیش

کر چکے ہیں اور آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہو کہ مضری قبائل میں قبیلۂ قریش، زمانۂ اسلام میں اشعار گڑھتے اور انھیں زمانۂ جاہلیت پر لاد دینے میں پیش پیش تھا، یہ لوگ خود گڑھتے تھے اگر گڑھ سکتے تھے اور اجرت پر گڑھواتے تھے اگر خود نہیں کر سکتے تھے اور یہ بھی آپ کو معلوم ہو چکا ہو کہ قریش و انصار کی باہمی عداوت کس طرح سبب بنی تھی کہ یہ دونوں گروہ لاتعداد اشعار گڑھیں، اور انھیں اُن شعرا کے سر لاد دیں جو پیغمبرِ اسلام کے معاصر تھے اور اُن کے معاون یا مخالف تھے، اس میں کوئی حیرت نہ ہونا چاہیے، سب ہی جانتے ہیں کہ اُٹھتے ہوئے گروہ اپنی اُٹھان اور کامیابی کے دوران میں اس بات پر بہت زیادہ حریص ہوتے ہیں کہ اپنی فضیلت میں اضافہ کریں اور اپنی موجودہ سرسبز و شاداب زندگی کی طرف ایسے قدیم عہد کو منسوب کر دیں جو اُس سے میل کھاتی ہو اور اس کی پُشت پناہی کرتی ہو، اُٹھتے ہوئے گروہوں کو اس سے زیادہ کوئی اور بات شاق نہیں گزرتی ہو کہ ان کی اٹھان اور فتح مندی کے قبل والی زندگی گُم نامی اور پستی سے بدلی ہوئی ہو۔ ہمارے پاس اپنے دعوے کی سب سے سچّی دلیل کے طور پر وہ خبریں، اشعار اور وہ فرضی داستانیں ہیں جنھیں یونان اور رومانے اپنی فتح مندی کے دور میں گڑھا تھا اور جن کے ذریعے وہ اپنی قدیم تاریخ کو سراہتے تھے حال آں کہ درحقیقت وہ ایسی نہیں تھی۔

اور موجودہ زمانے کی اُٹھتی ہوئی مشرقی قوموں کی زندگی کو دیکھیے، آپ محسوس کریں گے کہ وہ اس حد تک اپنی قدیم تاریخ کی عظمت ثابت کرنے کے لیے حریص ہیں کہ اگر گڑھنے کے سلسلے میں انھیں ٹھونس ٹھانس کرنے اور بے بات کی بات پیدا کرنے کی ضرورت پیش آ جائے تو اِس میں بھی وہ بند نہ ہوں گے، تو ایک طرف پارٹیاں اس وقت اپنی قدیم تاریخ

کی شان بلند کرنے میں ٹھونس ٹھانس کرنے لگتی ہیں جب وہ ذلیل اور پست ہوتی ہیں تاکہ وہ اس طرح اپنے دامن سے موجودہ رسوائی کے دھبے کو دُور کردیں ۔ اور اپنی موجودہ حالت کے مقابلے میں اپنی قدیم زندگی سے تسکین حاصل کریں، دُوسری طرف اُس وقت یہ عمل کرتی ہیں جب ان کا طوطی بولتا ہوتا ہو تاکہ اس طرح اپنی قدیم تاریخ اور موجودہ حالت کے درمیان توازن پیدا کریں اور اُن حریفوں کی زبانوں کو بند کردیں جو فتح مندی اور کامیابی سے قبل کی زندگی میں جو گمنامی اور پستی پائی جاتی ہو اس کا تذکرہ کرکے ان پر عیب لگا سکتے ہیں۔

تو اس طرح قبیلۂ مضر نے بھی الحاق اور ٹھونس ٹھانس سے کام لیا جیسا کہ یمنیوں اور ربعیوں اور غلام قوموں نے اِس سے کام لیا تھا۔ سب کے سب الحاق سے کام لینے میں متحد تھے ؛ ہاں وہ اسباب جو ان لوگوں کو الحاق پر مجبور کرتے تھے مختلف تھے۔ خود قدما، قبیلۂ مضر کے الحاق اور ٹھونس ٹھانس سے کام لینے کے چرچے کرتے رہے ہیں، قریش اور انصار کی باہمی عداوت کا قصّہ ہمارا ایجاد کیا ہوا نہیں ہو۔ قدما ہی نے طوالت اور تفصیل کے ساتھ یہ قصّہ ہم سے بیان کیا ہو۔ اگر آپ اس عداوت کی تفصیل اور اس کے اثرات دیکھنا چاہیں تو ادیبوں اور مورخوں کی تصنیف میں ملاحظہ فرما سکتے ہیں، اور یہ قصّہ بھی ہمارا خود ساختہ نہیں ہو جو ابن سلام نے داؤد بن متمم بن نویرہ کی زبانی بیان کیا ہو کہ وہ شعر کہہ کہہ کر اپنے والد کی طرف منسوب کردیتا تھا۔ نیز ہم نے نہیں گڑھا ہو وہ نظریہ جس پر قدما سب کے سب متفق الرّاے تھے، یعنی جنگوں، خانہ جنگیوں اور اسلامی فتوحات نے راویان و حافظانِ اشعار کے ایک بہت بڑے گروہ کو صفحۂ ہستی سے معدوم کردیا تھا

اور اس طرح جاہلی شاعری کا بیشتر حصہ ضائع اور برباد ہو گیا تھا، اور شہروں میں عربوں نے اطمینان کی سانس لینے کے بعد، جاہلی شاعری کی کھوج شروع کی تو اس سلسلے میں جب انھیں بالکل ناکامی ہوئی تو جہاں تک اُن سے ہوسکا انھوں نے اختراع اور ایجاد سے کام لیا۔ اِن ہلاک ہونے والے راویان وحافظان اشعار میں صرف ربیعہ اور یمن ہی کے لوگ تو تھے نہیں بلکہ ان ہلاک شدگان میں قبیلۂ مضر کا حصّہ سب سے زیادہ تھا کیوں کہ اسلام قبیلۂ مضر ہی کی گردنوں پر قائم تھا اور عربی سلطنت کی بنیاد ڈالنے اور اس کے نتائج یعنی جنگوں اور فتح مندیوں میں قبیلۂ مضر ہی کا حصّہ سب سے زیادہ تھا۔ اس میں یہ ٹکڑا اپنی اور بڑھائے دیتا ہوں، جو پہلے بیان کر چکا ہوں کہ "زمانۂ جاہلیت میں یمن کی شاعری کو ہم بالکل ناقابلِ التفات سمجھتے ہیں اور ربیعہ کی شاعری کو بھی قریب قریب یہی درجہ دیتے ہیں" اُن اسباب کی وجہ سے جو زبان اور لہجے سے متعلق ہیں، تو عن قریب یہ حقیقت آپ پر واضح ہو جائے گی کہ وہ رواۃ اور حفاظ جن کو لڑائیوں نے صفحۂ ہستی سے معدوم کر دیا تھا اور جن کے ساتھ وہ اشعار بھی صفحۂ ہستی سے معدوم ہو گئے جن کے یہ لوگ حامل تھے، صرف قبیلۂ مضر ہی سے تعلق رکھتے تھے اور زمانۂ جاہلیت میں اور صدرِ اسلام میں مضری شاعری کے راوی تھے۔ تو ان حالات میں قبیلۂ مضر نے دوسروں کی طرح ایک طرف عصبیت کی بہ دولت الحاق سے کام لیا اور دوسری طرف صحیح اشعار ضائع ہو جانے کی وجہ سے۔

تو ایسی صورت میں علمی دیانت کا چھوٹے سے چھوٹا مطالبہ ہم سے یہ ہے کہ قبیلۂ مضر کی جاہلی شاعری کے مقابلے میں بھی ہم توقف سے کام لیں، ہم یہ نہیں کہتے کہ انکار اور عدمِ التفات کی منزل میں توقف کریں بلکہ ہمیں شبہے اور احتیاط کی منزل میں قیام کرنا چاہیے۔

ہم قبیلۂ مضر کی جاہلی شاعری کے مقابلے میں انکار اور عدم التفات کا موقف نہیں اختیار کرتے کیوں کہ زبان کا وہ مسئلہ جس نے یمن اور ربیعہ کی شاعری کے درمیان حائل ہوکر ہمیں مجبور کردیا تھا کہ ہم ان کی شاعری سے انکار کردیں قبیلۂ مضر کی شاعری کے لیے سدِ راہ نہیں ہوتا ہے، اس لیے کہ متعدد بار ہم بیان کرچکے ہیں کہ قریشی زبان، اسلام سے کچھ پہلے ہی نجد و حجاز میں جگہ پاچکی تھی اور بلادِ عرب کے اِن شمالی حصّوں کی ادبی زبان بن چکی تھی، توکسی طرح بھی یہ بات بعید از قیاس نہیں ہوسکتی ہے کہ اس حصّۂ ملک میں ایسے شعرا پیدا ہوگئے ہوں جو اس جدید قریشی زبان میں شعر کہتے ہوں " بعید از قیاس نہ ہونا"، کیا ہمیں تو اس کا یقین ہے اور اس صورتِ حال کے قطعی ہونے میں کسی قسم کا بھی تردد نہیں ہے، اس لیے کہ ہم قرآن کی زبان اور اُس کی اُن خوبیوں کے سمجھنے میں لاچار ہوتے جن پر قرآن کی عظمت کا دار و مدار ہے یعنی لفظ، معنی اور اسلوب کے محاسن، اگر اس قرانی زبان کو ایسی مستحکم ادبی سابقیت کا شرف حاصل نہ ہوتا جس نے اس زبان کی نشو و نما اور ایک حال سے دوسرے حال میں منتقل ہونے اور باآخر اُس منزل تک پہنچ جانے کی راہ آسان کردی جہاں پر قرآن اس قسم کی ادبی خوبیوں کا حامل بنا ہے۔ ہمیں کسی قسم کا شک نہیں ہے اس بارے میں کہ زمانۂ جاہلیت میں "مضری شاعری" کا وجود تھا۔ اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ یہ شاعری بہت پرانی اور بہت قدیم ہے اُس سے بھی زیادہ قدیم جتنی راویوں اور قدیم عالموں کے خیال میں قدیم ہے، ساتھ ہی ساتھ ہمیں اس میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس شاعری کا اکثر و بیشتر حصّہ تباہ اور برباد ہوگیا ہے اور ہمارے حصّے میں اس کی اتنی مختصر اور قلیل مقدار آئی ہے جو کسی قسم کی ترجمانی کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، نیز مضری شاعری کا

یہ بچا کھچا مختصر سرمایہ انتشاب، ربط اور الحاق، آمیزش اور تکلف سے اتنا مملو ہے کہ اس کی کاٹ چھانٹ کرنا اگر محال نہیں تو انتہائی دشوار ضرور ہے۔

آپ خواہ کتنے ہی حریص کیوں نہ ہوں اُن باتوں کو قبول کر لینے پر جو قدما نے قبیلہ مضر کی جاہلی شاعری کی صحت کے سلسلے میں کہی ہیں تاہم آپ کو مجبور ہو کر چند ایسے سوالات کے سامنے حیرت زدہ کھڑا ہونا پڑے گا جن کے حل کی اب کوئی صورت نہیں رہی ہے، مثلاً :-

مضری شاعری کی نشو و نما کس طرح ہوئی؟ اِن اوزانِ عروضی کی اصل کیا ہے جن سے شاعری میں کام لیا جاتا ہے؟ اور قافیے کی بنیاد کیسے پڑی؟ یا زیادہ نکتہ رس عبارت میں یہ کہیے کہ قصیدے کے لیے قافیہ کیسے ضروری قرار پایا؟ اور انتہائی نکتہ رس عبارت میں یوں کہہ لیجیے کہ قصیدے کی نشو و نما کس طرح ہوئی، اور کیا عہدِ جاہلیت کے عرب طویل قصائد سے پہلے مختصر قطعوں سے واقفیت رکھتے تھے؟

اور کیا اہلِ عرب ایسے قصائد سے واقفیت رکھتے تھے جن میں ایک ہی قافیے کا التزام ضروری نہ ہو بلکہ حسبِ ضرورت مختلف قافیوں سے کام لیا جاتا ہو اور قصیدوں کی طوالت اور اختصار کے اعتبار سے مختلف قافیوں کی تعداد میں کمی و بیشی ہوتی ہو؟ اور عروضی اوزان میں کون سا وزن سب سے پہلے معرضِ وجود میں آیا؟ اور وہ کیا معیار تھے جن سے ان اوزان کے تصور اور تخیّل میں عربوں نے کام لیا تھا؟

یہ سوالات شاعری کی صرف مادّی حیثیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے پیدا ہوتے ہیں، لیکن ایسے سوالات سے بھی آپ کو سابقہ پڑ سکتا ہے جن کا تعلق شاعری کی معنوی حیثیت سے ہو اور جو دشواری اور ناقابلِ حل ہونے میں مذکورۂ بالا سوالات سے کسی طرح کم نہ ہوں مثلاً :-

عربوں نے شروع شروع، محض معنوی حیثیت سے، قصیدے کی وحدت کا کیسے تصور کیا اور کس طرح اس وحدت کی بنیاد پڑی ؟ اور عربوں نے اس شاعرانہ رواج کی ایجاد میں کہ قصیدے کی ابتدا ایک معین طریقے سے ہو، اور ایک موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف اس طرح منتقل ہوا جائے اور قصیدے کے مختلف موضوع میں یوں باہمی ربط پیدا کیا جائے کیا ترکیب کی تھی ؟

نیز عربوں کے نزدیک ان مخصوص "شاعرانہ ترکیبوں اور تصویروں" کی بنیاد کیسے پڑی جن میں کبھی حقیقت سے کام لیا جاتا ہو اور کبھی مجاز، تشبیہ اور کنایے سے ؟

اور سوالات سے بھی آپ کا سابقہ پڑ سکتا ہو جو نہ شعر کے وزن وقافیے سے متعلق ہوں اور نہ اس کے معنی سے، بلکہ ان کا تعلق الفاظ شعر کی لغوی، نحوی اور صرفی حیثیت سے ہو : کیا شاعری کی زبان اور اس کی صرف ونحو یہی تھی جو ہمیں ان شعرائے جاہلیت کے ان اشعار میں نظر آتی ہو جو ہم تک پہنچے ہیں، یا اس شاعری کی شروع شروع کوئی اور زبان تھی جو تھوڑی یا بہت اس زبان سے مختلف تھی جس کا آج ہم مشاہدہ کر رہے ہیں ؟

یہ تمام سوالات ہیں جن کے حل کی کوئی سبیل نظر نہیں آتی ہو، اس لیے کہ ہم جاہلی شاعری کی ابتدا کا پتا لگانے سے بلاشبہ بے بس ہیں، اور جو ابتدا ہمیں اس شاعری کی بتائی جاتی ہو اس کے ذریعے کوئی ایسا نقطہ پا جانے سے ہم قطعی مجبور ہیں جو ان مسائل کا صحیح یا قریب قریب صحیح حل دریافت کرنے کی کوشش میں کچھ بھی آسانی بہم پہنچا سکے، اور ہم یہ مان سکتے ہی نہیں ہیں کہ عربی شاعری بہ صورت وحی آسمان سے نازل ہو گئی تھی یا اس کی ابتدا اسی کامل شکل میں ہوئی تھی جو شکل

زہیر اور نابغہ کی شاعری میں ہمیں نظر آتی ہے۔ بلکہ شاعری کی ابتدا، کم زور، پھسپھسی اور بے ربط شکل میں ہوئی تھی اُس کے بعد اُس میں قوت آئی اور وہ پروان چڑھنے لگی، اور اُس کے اجزا رفتہ رفتہ منظم شکل اختیار کرتے گئے، حتیٰ کہ ظہورِ اسلام سے کچھ عرصے قبل اُس کی تکمیلی صورت ظہور میں آگئی اور اس شاعری کا بچپن اور اُس کی تدریجی ترقی کی علامتیں بھی، ہماری نظروں سے مخفی ہوگئیں۔

حیرت انگیز ہی بات ہے یہ کہ آپ مضری شاعری کا قدیم کلام تلاش کرنا چاہیں اور آپ کو بالکل ہی ناکامی کا منھ دیکھنا پڑے۔ قبیلۂ مضر کے اُن شعرا میں جن کا راویوں نے ذکر کیا ہے شاید سب سے قدیم شاعر عبید ابن الابرص ہے اور آپ اوپر ملاحظہ کر چکے ہیں کہ ابنِ سلام کو اس کا صرف یہی ایک شعر تلاش وجستجو کے بعد مل سکا تھا ؎

اقفر من اھلہ ملحوب — خالی ہوگیا اپنے باسیوں سے ملحوب

فالقطبیات فالذنوب — اور قطبیات، اور ذنوب

اور جن جن اضافہ کرنے والوں نے اِس قصیدے کو اپنے اپنے اشعار سے مکمل کیا تھا انھوں نے اس کی خاص کوشش کی تھی کہ اِن اشعار میں وزن اور بحر کا غیر معمولی انتشار اور بے ربطی دکھائیں۔ ان کی یہ کوشش اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عربوں کے دِلوں میں قدیم جاہلی شاعری کی جو یاد باقی رہ گئی تھی وہ ابتدائی شاعری میں، اس عروضی پہلو سے انتشار کی ترجمان تھی لیکن یہ اضافہ اور ٹھونس ٹھانس کرنے والے اس انتشار کے اظہار میں کام یاب نہ ہوسکے کیوں کہ جب آپ اس قصیدے کا مطالعہ کریں گے تو بغیر کسی دِقت کے آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ یہ انتشار اصلی نہیں مصنوعی ہے اور ایسے لوگوں کی کارستانی کا نتیجہ ہے جو علمِ عروض کے اصول و قواعد سے بخوبی واقفیت رکھتے تھے۔

قبیلۂ مضر کے یہ بہت سے شعرائے جاہلیت جو ہیں تو یہ سب کے سب بہت متاخر ہیں قدیم شاعری سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، ان میں سے بعضوں نے اسلام کا زمانہ پایا ہے یا یوں کہو کہ بعضوں نے پیغمبر اسلام کو پایا تھا بعض اُن میں سے آپ کی بعثت سے کچھ پہلے یا اسی دوران میں مرگئے تھے اور بعض خلفائے راشدین کے عہد تک زندہ رہے اور ان میں سے کچھ لوگوں نے اتنی عمر پائی کہ بنی امیہ کا زمانہ تک اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا۔

اس سلسلے میں صرف "طبقات الشعراء" کا مطالعہ کرلیجیے جس میں ابن سلام نے اُن تمام شعرا کا تذکرہ کیا ہے جن کے واقعات و حالات اُس کے نزدیک صحیح اور قابلِ قبول تھے، آپ کو معلوم ہوگا کہ اُن شعرائے جاہلیت کی تعداد جو اسلام سے پہلے گزر گئے تھے دس تک بھی نہیں پہنچتی ہے بقیہ سب شاعر مخضرمین ہیں ——— جاہلیت اور اسلام کا زمانہ دیکھنے والے ——— ہیں، اور یہ بھی آپ کو اندازہ ہوگا کہ جو اسلام سے پہلے گزرے ہیں اُن کے واقعات اور حالات میں شدید قسم کا انتشار پایا جاتا ہے اور ان کی طرف منسوب اشعار کی تعداد کم ہے اور ان کم تعداد اشعار میں بھی خرابیوں، اور غیر ذمّے داریوں کی جھلک زیادہ سے زیادہ دکھائی پڑتی ہے۔

ان تمام باتوں سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم کو قبیلۂ مضر کی اُس شاعری سے تقریباً مایوس ہو جانا چاہیے جو صحیح معنوں میں قدیم مضری شاعری کہی جاسکتی ہے۔ وہ جاہلی مضری شاعری جو ہمارے لیے قابلِ قبول ہے بہت متاخر اور قریب قریب جدید شاعری ہے یعنی جو قرآن کی بالکل یا تقریباً معاصر شاعری ہے۔

ہاں! یہ متاخر اور جدید شاعری بھی فساد و انتشار اور اُن اسباب کی بدولت جن کا تیسرے باب میں بیان ہو چکا ہے، کمی و بیشی یا الفاظ کے ردّ و بدل سے محفوظ اور سالم نہیں ہے۔ اس دعوے کی سب سے مضبوط دلیل الوطا آنچہ

کا وہ قصیدہ ہے جس کے ذریعے انھوں نے پیغمبرِ اسلام کی مدح کی ہے اور جس میں وہ کہتے ہیں ؎

وابیض یستسقی الغمام بوجھہ — وہ نورانی چہرے والا جس کے چہرے کی برکت سے
ثمال الیتامیٰ عصمۃ للارامل — ابر سے پانی برستا ہے یتیموں کا ملجا اور رانڈوں کا دستگیر

ابنِ سلام نے ابو طالب کو شعرائے مکہ میں شمار کیا ہے اور اُن کی طرف یہ قصیدہ منسوب کیا ہے پھر اس نے بیان کیا ہے کہ اس قصیدے کے متعلق اصمعی سے اس نے پوچھا تھا، اُس نے کہا تھا کہ "ہاں ہے" پھر اُس نے پوچھا کہ

"اچھا یہ قصیدہ کہاں پر ختم ہوتا ہے؟" تو اس نے جواب دیا تھا کہ "یہ مجھے نہیں معلوم"

اس کے معنی یہ ہوئے کہ ابنِ سلام صرف یہ جانتا تھا کہ ابو طالب نے پیغمبرِ اسلام کی مدح میں کچھ اشعار کہے تھے مگر ان اشعار میں بعد کو اضافہ کیا گیا اور مزید اشعار بڑھائے گئے، یہاں تک کہ ابنِ سلام کے نزدیک بھی اس قصیدے کا معاملہ گڈ مڈ ہو کر رہ گیا۔

اسی پر حسان بن ثابت کی شاعری کا بھی قیاس کر لیجیے، ابنِ سلام نے بتایا ہے کہ کسی بھی شاعر کے سر اس قدر اشعار نہیں تھوپے گئے ہیں جتنے حسان بن ثابت کے سر، اور جب آپ سیرت ابن ہشام کو اور غزوات، فتوحات اور خانہ جنگیوں کے موضوع پر جو کتابیں ہیں اُن کو پڑھیں گے تو آپ کہہ سکیں گے کہ نہیں، بلکہ اس دور کے اکثر شعرا کے سر اُسی قدر اشعار تھوپے گئے جس قدر خود حسان بن ثابت کے سر، اور اس میں حیرت کی کیا بات ہے؟ وہ زمانہ قبیلۂ مضر کی فتح مندی کا زمانہ تھا، ان میں ایک نیا نیا دین آیا تھا، جس کے نتیجے کے طور پر ان کے اندر ایک قسم کی سیاسی، اجتماعی اور

ذہنی رَو پیدا ہوگئی تھی جس نے قدیم دُنیا کی شکل بدل ڈالی تھی۔ اور آپ نے کوئی بھی ایسا فتح مندی کا زمانہ دیکھا ہے جس کے ارد گرد فرضی داستانوں اور جھوٹی اور گڑھی ہوئی باتوں کا حلقہ نہ بنا ہوا ہو، اور ان فتح مند لوگوں کے متعلق ایسے اقوال و اعمال نہ گڑھے گئے ہوں جن سے ان لوگوں کا کوئی تعلق نہیں ہے اور جو ان لوگوں کی شان بلند کرتے، ان کی شہرت کو تقویت پہنچاتے اور اُن کے اور اُن کی فتح مندی کے درمیان موزونیت پیدا کرتے ہیں ؟

تو وہ اشعار جو ان شعرائے جاہلیت کے سر منڈھے گئے ہیں صحیح اشعار کے مقابلے میں تعداد میں بہت زیادہ ہیں حقیقی سعی اس بارے میں کرنا ہے کہ اِن گڑھے ہوئے اور سر منڈھے ہوئے اشعار اور صحیح اشعار کے درمیان امتیاز اور فرق پیدا کیا جائے۔ بے شک ایسے اشعار پائے جاتے ہیں جن کے اندر ٹھونس ٹھانس بالکل ظاہر اور غلط انتساب بالکل نمایاں ہے۔ یہ وہ اشعار ہیں جن کو ایسے داستاں گویوں اور راویوں نے گڑھا ہے جنھیں نہ تو شاعری سے زیادہ لگاؤ تھا اور نہ وہ دوسروں کا رنگ اُڑانے میں کوئی خاص مہارت رکھتے تھے، لیکن انھی کے دوش بہ دوش ایسے اشعار بھی ہیں جن کو خود ماہر عربوں نے گڑھا ہے اور ایسے اشعار بھی جن کو ان راویوں نے گڑھا ہے جو زبان و ادب کے خوب جاننے والے اور عربوں سے زیادہ ان پر قادرانہ تصرّف کے اہل تھے جیسے خلف اور حماد وغیرہ۔ تو صحیح اور اصلی اشعار اور اُن اشعار میں تمیز کرنا جو اِن لوگوں نے گڑھے ہیں آسان کاموں میں نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کبھی اتفاقاً صحیح اشعار تک رسائی ہوجائے، لیکن مجھے یقین ہے کہ تحقیق کرنے والا مجبور ہے کہ اِن اتفاقی موقعوں پر ذرا بھی قطعیت کا دعوا نہ کرے۔ کیسے آپ ان مقامات پر قطعیت کا

دعوا کر سکتے ہیں جب کہ بڑے بڑے علماے لغت اور نحو و صرف کے بانیوں تک کو اس سلسلے میں دھوکا کھانا پڑا؟ سیبویہ کے ایسے عالم کی اُن اشعار سے دھوکا کھا جانے کی روایت آپ پڑھ چکے ہیں جنھیں راویوں نے مختلف اغراض کے ماتحت، جن میں سے ایک فضول گوئی بھی ہے، گڑھا تھا۔

اور کیسے اِس بارے میں آپ ذرا بھی قطعیت کا دعوا کر سکتے ہیں جب کہ آپ کو یہ بتا دیا جاتا ہے کہ خود اصمعی نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ اعشیٰ کے اوپر یہ شعر گڑھنے والا وہی ہے ؎

وانکرتنی وما کان الذی نکرت — اُس نے مجھے اجنبی سمجھا، حالاں کہ حوادث میں
من الحوادث الا الشیب والصلعا — کوئی چیز اجنبی بنانے والی نہیں تھی سواے بڑھاپے اور سر کے بال اُڑ جانے کے۔

اور اصمعی کے علاوہ اعتراف کرنے والے نے اعتراف کیا ہے کہ اُس نے نابغہ کے سر یہ شعر منڈھ دیا ہے ؎

خیل صیام وخیل غیر صائمۃ — کچھ گھوڑے خاموش تھے اور کچھ غیر خاموش تھے
تحت العجاج واخری تعلک اللجما — غبار کے نیچے اور کچھ اپنے دہانوں کو چبا رہے تھے

نیز یہ بھی آپ کو نہ بھولنا چاہیے کہ مضریوں کے یہاں بھی زمانۂ جاہلیت میں کچھ فرضی داستانیں، افسانے اور قصّے پائے جاتے تھے جس طرح یمنیوں اور ربعیوں کے یہاں۔ اور ان افسانوں، فرضی داستانوں اور قصّوں کے دُم چھلّے کے طور پر اشعار بھی تھے جو مضریوں کی طرف منسوب تھے، جس طرح یمنیوں اور ربعیوں کی طرف منسوب تھے، جس طرح یمنیوں میں کلاب کے افسانے اور سیل عرم کے قصّے مشہور تھے؛ اور جس طرح ربعیوں میں جنگ بسوس کے افسانے رائج تھے اُسی طرح مضریوں میں داحس وغبرا اور

جنگِ فجار اور بعاث کے افسانے پھیلے ہوئے تھے، اور ان تمام افسانوں کے لیے جیسا کہ بالکل ظاہر ہے، ایسے شعرا تھے جنھوں نے ان افسانوں کو مرتب کیا تھا اور اُن کے بارے میں اشعار کہے تھے۔ لیکن تحقیق کا موضوع اور مرکز یہ ہے کہ ہم اس بات کا پتا لگائیں کہ آیا یہ شعرا زمانۂ جاہلیت کے شعرا تھے یا عہدِ اسلامی کے، اور یہ اشعار صحیح ہیں یا گڑھے ہوئے۔

مختصر یہ ہے کہ ہمارا یہ کہنا کہ مضریوں میں اصلی جاہلی شاعری کا وجود ہے، اس قسم کا نہیں ہے کہ اس سے ہمیں کوئی فائدہ پہنچتا ہو یا یہ چیز ہمیں اطمینان اور سکون پر آمادہ کر دیتی ہو، بلکہ یہی بات ہماری مشقت اور محنت کی مقدار میں اضافہ کر دیتی ہے، اس لیے کہ ہمیں صحیح اور اصلی اشعار تلاش کرنا ہیں اور اس تلاش میں ان تمام اسباب کا جائزہ لینا ہے جو الحاق کا باعث ہوتے ہیں اور اس کے بعد چند ایسے علمی اور فنی اصول و قواعد کا مطالعہ کرنا ہے جن کی یمنیوں اور ربیعیوں کی شاعری کے سلسلے میں ہمیں ذرا بھی ضرورت نہیں پڑی تھی۔ اور آگے چل کر جب ہم شعرائے مضر کی بحث چھیڑیں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ اس شاعری کے بارے میں صورتِ حال اتنی آسان نہیں ہے جتنی آپ کے اندازے میں ہو سکتی ہے۔

ساتھ ہی ساتھ ہم ابھی سے یہ کہہ دینا چاہتے ہیں کہ ہم ان شعرا اور اِن کی شاعری کو اس طرح پیش نہیں کر سکتے ہیں جس طرح ہم چاہتے تھے یا جس طرح ہمیں پیش کرنا چاہیے تھا کیوں کہ مفصل علمی تحقیق اس کتاب میں ہمارا مقصد نہیں ہے، ہم یہاں صرف نمونے کے طور پر کچھ اشعار پیش کرنا اور تحقیق کے طریقوں اور تحلیل شعری کے راستوں کی جس قدر گنجائش ہو، تفصیل پیش کرنا چاہتے ہیں۔ رہ گیا ایسی تفصیل کے ساتھ تحلیلی تنقید

کا سوال، جس میں تحقیق کرنے والا ایک ایک شعر کو لے کر لفظ، معنی، اسلوب، وزن، قافیہ اور ماحول کے اعتبار سے اُس کے ہر پہلو سے بحث کرتا ہے تو اس کے لیے یہ جگہ موزوں نہیں ہے، کیوں کہ یہ چیز عام قارئین کے سامنے پیش کرنے کی ہے ہی نہیں، صرف انھی لوگوں سے بیان کرنے والی ہے جو اس خاص طریقۂ علم کو اپنا مستقل فن اور اپنا مخصوص موضوع بنانا چاہتے ہیں۔

---

## ۲۔ شعرائے مضر کی کثرت

ادب اور تاریخ کی کتابوں نے قبیلۂ مضر کے شعرائے جاہلیت کے جس قدر نام محفوظ کر لیے ہیں ان کو ایک نظر دیکھ لینا آپ کو ایسی منزل میں لاکھڑا کر دینے کے لیے کافی ہے جو حیرت و استعجاب سے خالی نہ ہو، کیوں کہ یہ نام تعداد میں بہت زیادہ ہیں، اس حد تک زیادہ کہ حیرت کا موجب بن جاتے ہیں۔ تعداد کی یہ کثرت ایک طرف فطرتِ اشیا کے متناقض ہے اور دوسری طرف قدیم محفوظ مضری شاعری کے خلاف ہے۔ کیوں کہ جہاں تک فطرتِ اشیا کا تقاضا ہے تو وہ بداہتہً اس سے انکار کرتی ہے کہ شعرائے مضر کی تعداد اس حد تک زیادہ ہو کہ ان کا کوئی قبیلہ، کوئی کنبہ اور کوئی شہر اُن سے خالی نہ ہو، یہ انوکھی ہی بات ہے کہ عربوں کا کوئی گروہ جہاں بھی یا کسی ایک نام کے ماتحت جب بھی جمع ہو تو ایک یا کئی شاعر ان میں ضرور موجود ہوں۔ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اُس زمانے میں شاعری ایک ایسی لازمی سماجی ضرورت بن گئی تھی کہ کوئی قبیلہ اور عربوں کا کوئی گروہ خواہ وہ بڑا ہو یا چھوٹا خواہ تعداد میں کم ہو یا زیادہ اس سے بےنیاز نہیں رہ سکتا تھا، تو ہر قبیلے

ہر کنبے اور ہر گروہ میں شاعر کا پایا جانا اُس ادبی زندگی کی فطرت کے عین مطابق ہے جو مسلسل عداوتوں، مشتعل جنگوں اور عارضی صلحوں سے کبھی خالی نہیں رہتی تھی۔ جس طرح ہر جماعت، ہر قبیلہ اور ہر گروہ ایسے لوگوں کا حاجت مند تھا کہ اس کے لیے مادّی سامانِ زندگی فراہم کرتے رہیں اسی طرح اس کا بھی حاجت مند تھا کہ اُس کے لیے غیر مادّی سامان، عام اس سے کہ وہ ادبی ہوں یا سیاسی یا مذہبی، فراہم کرنے والے لوگ بھی ہوں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ان مادّی ضروریات نے باوجود اپنی لازمی اور اہم حیثیت رکھنے کے اِتنا پریشان نہیں کیا اور بدوی قبائل کو ایسے لوگوں کی تعداد میں اضافہ کرنے کی طرف جو اس قسم کے ضروری مادّی وسائل فراہم کرتے ہوں، ویسی دعوت نہیں دی جس حد تک ان شعرا کی تعداد میں اضافہ کرنے پر مجبور کر دیا جو غیر مادّی (ادبی اور سیاسی) وسائل مہیّا کیا کرتے ہیں۔

یہ مشہور بات ہے کہ جب تمدّن کا دائرہ وسیع ہوتا ہے اور لوگوں پر اس کا تسلط مستحکم ہو جاتا ہے، اس وقت ہر ضرورت شدید اور قوی ہو جاتی ہے، اور یہ بھی مشہور بات ہے کہ اجتماعی تقسیمِ کار کا اصول بدوی (غیر متمدّن) زندگی میں بہت دھیرے دھیرے چلتا ہے مگر تمدّن کی نشوونما اور اس کی اضافۂ قوّت کے ساتھ اجتماعی طور پر تقسیمِ کار کا یہ اصول اٹل اور مستحکم ہو جاتا ہے، تو بدوی قبیلے کی کوئی ضرورت خواہ وہ مادّی ہو یا غیر مادّی متمدّن قوم کی ضرورت کے اعتبار سے بہت سادی ہوا کرتی ہے، اسی بنا پر اُن کام کرنے والوں کی تعداد، جن کی طرف ضرورت، قبیلے کو متوجہ کرتی ہے، متمدّن قوم کی بہ نسبت بدوی قبیلے میں بہت کم ہوا کرتی ہے، تعداد کے اعتبار سے بھی اور تنوّع کے اعتبار سے بھی۔

زمانۂ اسلام میں بدوی قبیلے بلادِ عرب و عجم میں برابر ہاتھ پانو مارتے رہے اور ان کی ضرورتیں برابر اسی طرح رہیں جس طرح زمانۂ جاہلیت میں

تھیں بلکہ شاید کچھ بڑھ ہی گئی ہوں گی اور کسی نہ کسی حد تک اس میں مضبوطی بھی پیدا ہوگئی ہوگی۔ پھر بھی شعرا و شاعری میں اُس وقت بھی اُن کی وہ حیثیت ہم نہیں پاتے ہیں جو زمانۂ جاہلیت میں تھی یا جو حیثیت راویوں نے ان کی طرف اس دور میں منسوب کردی تھی، یہ تو آپ کہہ نہیں سکتے ہیں کہ یہ عربی بدوی قوم ترقی کے بعد تنزل کی منزل میں آگئی تھی، اور علمیت حاصل کرنے کے بعد جاہل ہوگئی تھی اور نرمی کے بعد سخت دل ہوگئی تھی کیوں کہ ہم یہ نہیں سمجھتے ہیں کہ بلادِ عربیہ کے، اسلام سے پہلے کے، بادیہ نشیں اسی زمانے کے بادیہ نشینوں کے اعتبار سے زیادہ بہتر، زیادہ پاک فطرت، زیادہ مبصّر یا زیادہ روشن دماغ اور زیادہ شاعری کی صلاحیت رکھنے والے تھے۔

اِن حالات میں اُن شعرا کی جن کے اسما راویوں نے بیان کیے ہیں، یہ کثرتِ تعداد حیرت و استعجاب سے خالی نہیں ہے خصوصاً اس وقت جب کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شعرا کی اس کثرتِ تعداد کی بھی، راویوں کے اِن تذکروں اور چرچوں کے نزدیک کوئی حقیقت نہیں ہے کہ: "شعرا کی تعداد گنتی سے کہیں زیادہ تھی، اور شاعری کا پورا پورا حصر نہیں کیا جاسکتا ہے"؛ اور ابوضمضم نے ایک رات میں نئو ایسے شاعروں کے اشعار سُنائے جن میں سب کا نام عمر تھا"؛ اور حماد نے حروفِ لغت کے ہر ہر حرف کے سو سو قصیدے سُنائے اور یہ کہ وہ ایسے سات سَو قصیدے سُنا سکتا تھا جو بانت سعاد سے شروع ہوتے ہوں"؛ اور اصمعی کو علاوہ اور قصیدوں اور قطعوں کے چودہ ہزار بحرِ رجز کے قصیدے یاد تھے، اور ابوتمام کو اتنے یا اس سے بھی زیادہ اشعار یاد تھے وغیرہ وغیرہ۔

یہ تمام باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ تیسری صدی ہجری کے

علما میں یہ ایک خاص خیال پھیلا ہوا تھا جس نے عربوں کو اس شکل میں پیش کیا کہ گویا وہ شاعری کے اعتبار سے دنیا کی سب سے اونچی قوم ہو یا یوں کہو کہ اُس خیال نے اس شکل میں عربوں کو ان کے سامنے پیش کیا کہ گویا سارا عرب شاعر ہو، ظاہر ہو اس خیالی بات کا حقیقت سے کیا تعلق ہوسکتا ہو۔

پھر بھی عباسی دور میں ایسے علمائے محققین کی کمی نہ تھی جن کا ادبی ذوق، ذہانت اور قوتِ فیصلہ ایسی رکاوٹیں تھیں جو اس قسم کے شرمناک غلو میں انھیں گرفتار ہونے نہیں دیتی تھیں، اور شاید ابنِ سلام بہترین مثال ہو ان علمائے محققین کی جو جھوٹ کے پھندے میں نہیں پھنسے اور جنھوں نے نہ کبھی مبالغے سے کام لیا اور نہ غلط قسم کی رہنمائی کی طرف ان کی توجہ مبذول ہوئی، انھوں نے اپنے امکان بھر احتیاط سے کام لیا اور اس کے بعد بھی اگر اُن سے غلطی سرزد ہوگئی تو یہ زمانے اور ماحول کا نیز اُس درجے کا اثر ہو جہاں تک اُس زمانے میں قوتِ تنقید کی ترقی ہوسکی تھی۔

ابنِ سلام نے ان شعرائے جاہلیت کو گِنا ہو یا گننے کی کوشش کی ہو جو اُس کے نزدیک یا اُس کے بصری معاصرین کے نزدیک تاریخی طور پر تھے اور جنھوں نے واقعۃً اشعار کہے تو ان کی تعداد (۷۰) ستر سے آگے نہیں بڑھی، پہلے ان شعرا کو دس طبقوں میں اس نے تقسیم کیا ہر طبقہ چار شاعروں سے مرکب ہو، پھر اُس نے مرثیہ گو شعرا کا ذکر کیا ہو جو چار عدد ہیں، پھر شہروں کے رہنے والے شعرا کا ذکر کیا ہو، جن میں آٹھ مکہ، پانچ مدینہ، چار طائف اور تین بحرین کے رہنے والے تھے، اور اُس نے اعلان کر دیا ہو کہ یمامہ کے کسی شاعر کا اسے پتا نہیں چلا، اگرچہ اعشیٰ اور المتلمس راویوں کے کہنے کے مطابق یمامہ کے رہنے والے شاعر تھے، اور ان کو اس لئے

'طبقات' میں جگہ دی ہے، اس کے بعد اُس نے یہودیوں کے شعرا کی تعداد بتائی ہے جو آٹھ ہے۔ اور ان تمام شعرا میں سے ایک ایک شاعر کو لے کر اُس کے کچھ حالات لکھے ہیں اور ایک یا ایک سے زیادہ اشعار اُس کے روایت کردیے ہیں۔ اس شخص کا ہر ہر لفظ اور اس کی رُوح بتاتی ہے کہ اگرچہ اُس نے پوری طور پر نہ سہی تاہم کافی اور مناسب حد تک ان تمام چیزوں پر نظر ڈالی ہے جن کو اہلِ بصرہ صحیح اور واقعی سمجھتے تھے، یعنی شعرا کے وجود اور ان کی طرف منسوب کلام کی صحت وغیرہ۔

ابن سلام نے بہت سے اُن شعرا کا تذکرہ نہیں کیا ہے جن کے نام ابوالفرج نے 'کتاب الاغانی' میں اور دُوسرے راویوں نے دُوسری کتابوں میں بتائے ہیں۔ بلاشبہ ابنِ سلام کا یہ اعتراض اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بصرے کے علمائے محققین، ان شعرا کے وجود یا ان کی طرف منسوب شاعری کی صحت کے بارے میں شکوک رکھتے تھے ہمارے لیے اِس حقیقت کو نظر میں رکھنا کافی ہے کہ ابنِ سلام نے شعرائے جاہلیت میں صرف ستر شاعروں کا تذکرہ کیا ہے جو پورے بلادِ عربیہ اور تمام عربی قبائل میں بٹے ہوئے ہیں، ان میں یمنی بھی ہیں ربعی بھی ہیں اور مضری بھی، ان میں شہر کے رہنے والے شعرا بھی ہیں اور دیہات کے بسنے والے شعرا بھی اور شعرائے یہود بھی لیکن ابوالفرج نے صرف مضر کے سرسٹھ (۶۷) شعرا، یمن کے چالیس (۴۰) اور ربیعہ کے تیرہ (۱۳) شعرا کے نام گنائے ہیں، اور بعض دیگر شعرا کے نام بتائے ہیں جن کو ہم نے نہیں گنا ہے، کچھ ان میں جدلیس کے شعرا ہیں اور کچھ جرہم کے۔

یہ تو خیر ایک طرف رہا، ہم نے نہ شعرائے جن کا ذکر کیا ہے اور نہ

اُن ہاتفوں کا جو کبھی اشعار کے ذریعے اور کبھی نثر کے ذریعے لوگوں کو مخاطب کیا کرتے تھے، اِسی طرح ہم نے اُن شعرا کا بھی ذِکر نہیں کیا ہے جن کے نام مٹ چکے ہیں اور اشعار رہ گئے ہیں جو ادب، نحو اور تاریخ کی کتابوں میں مفرد اشعار مختصر قطعے اور طویل قصیدوں کی شکل میں درج ہیں۔

اِن باتوں سے آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ خود قدما، اِن شعرا اور ان کی طرف منسوب کلام کے بارے میں متفق الرّائے نہیں تھے، کیوں کہ ایک طرف تو بصرے کے صاحبانِ تحقیق نہ صرف احتیاط سے کام لیتے تھے بلکہ احتیاط میں بھی انتہائی سخت رویّہ اختیار کرتے تھے، دوسری طرف اہلِ کوفہ تھے جو ہر اُس چیز کو آسانی اور خندہ پیشانی کے ساتھ مان لیا کرتے تھے جو اُن سے روایت کی جاتی تھی، اور اکثر اوقات اس میں اپنی طرف سے اضافہ بھی کر دیتے تھے۔ اہلِ بغداد، روایت کی ہوئی باتوں کو قبول کر لینے اور اس میں اضافہ کر دینے کی صلاحیت میں بالکل اہلِ کوفہ ہی کی طرح تھے، ساتھ ہی ساتھ اہلِ بصرہ بھی اضافہ کرنے اور گڑھنے میں، بری الذمّہ قرار نہیں پا سکتے ہیں، کیوں کہ اُن میں خلف کا ایسا راوی موجود تھا جس طرح کوفے میں حماد اور ابو عمرو الشیبانی تھے، تو خواہ اہلِ بصرہ اور ابنِ سلام وغیرہ کی احتیاط کسی بھی حد تک کیوں نہ ہو ہم یہاں بھی تردّد ہی کے مقام پر ٹھیریں گے اور اُن چیزوں کے بارے میں اپنا تردّد بڑھا دیں گے جن پر یہ لوگ مطمئن ہیں اور یہ سمجھیں گے کہ مخلص اور انصاف پسند لوگ بھی دھوکے میں مبتلا ہو گئے ہیں اور ان چیزوں کو انھوں نے تسلیم کر لیا ہے جو تسلیم کرنے کے لائق نہیں تھیں، ان کا معاملہ اِس بارے میں بالکل وہی ہے جو محققینِ محدثین کا ہے۔ سند کی تنقید و تحقیق میں تو انھوں نے بے حد توجّہ سے کام لیا اور جب سند کا صحیح یا قریب بہ صحیح ہونا ثابت ہو گیا

تو پھر سند کے ذریعے پہنچے ہوئے واقعات اور اشعار کے نقد پر ذرا بھی انھوں نے توجہ نہیں کی، لیکن محض سند کی تحقیق و تنقید ہی تو کافی نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ راوی صادق، محتاط اور مامون ہو لیکن خود اپنی طرف سے یا جو واقعہ اُس سے بیان کیا گیا ہے اُس سے دھوکا کھا جائے، اور ہوسکتا ہے کہ راوی خود اس قدر ماہر نکتہ رس اور چالاک ہو کہ اس کا حال لوگوں سے مخفی رہے، اور وہ سب کے سامنے صادق، دیانت دار اور پاکیزہ انسان کی شکل میں نمودار ہوا کرے! راویوں ہی کا بیان ہے کہ ابوعمرو بن الشیبانی کوفے میں قبیلوں کا کلام الگ الگ جمع کیا کرتا تھا تو جب ایک قبیلے کی شاعری جمع ہو جاتی تھی تو اُسے اپنے قلم سے کسی جلد میں لکھ لیتا تھا، پھر بھی راوی کہتے ہیں کہ وہ شراب کا بہت زیادہ متوالا تھا، نیز انھی راویوں کا بیان ہے کہ وہ خوب شعر گڑھتا تھا۔

---

## ۳ - (ا) داخلی تنقید

تو ہم راویوں کے معاملے میں اپنے کو دھوکا کھا جانے سے بچانا چاہتے ہیں کیوں کہ یہ راوی یا تو خود فریب خوردہ ہیں یا دوسروں کو فریب دینے والے۔ ایسی صورت میں صرف روایت کی سند پر توجہ دینا اُس بات کی تصحیح کے لیے کافی نہیں ہے جو اس سند کے ذریعے ہم تک پہنچی ہے۔ بلکہ اس خارجی تنقید کی منزل سے گزر کر ہمیں داخلی تنقید تک ـــــ اگر یہ طریقۂ تعبیر صحیح ہے ـــــ جانا ضروری ہے، ایسی تنقید جو خود عبارتِ شعری پر اس کے لفظ، معنی، نحو، عروض اور قافیے کے اعتبار سے دسترس رکھتی ہو، اس طرح کی تنقید ضروری ہے

کیوں کہ یہی صرف ہمیں مروی اشعار کی واقعی اور غیر واقعی قیمت سے واقف کرا سکتی ہی، لیکن انتہائی افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہی کہ جاہلی شاعری کے دیکھتے اس قسم کی تنقید سر دست نہ صرف یہ کہ دشوار ہی بلکہ نتیجہ خیز بھی نہیں ہی، اِس لیے کہ پورے یقین یا علمی ظنِ غالب کے ساتھ ہم کسی عبارت کے متعلق یہ دعوا نہیں کر سکتے ہیں کہ یہ عبارت لغوی حیثیت سے زمانۂ جاہلیت سے میل کھاتی ہی یا میل نہیں کھاتی ہی۔ کیوں کہ زمانۂ جاہلیت ہی کی لغت (زبان) تاریخی اور صحیح علمی روشنی میں ابھی تک مرتّب نہیں ہوئی ہو۔ اُس زمانے کی سب سے صحیح اور قطعی زبان، جو ہمارے ہاتھوں میں ہو اور جس کی تدوین کی ضرورت باقی ہی، وہ لے دے کے صرف قران ہی، لیکن کون شخص یہ دعوا کر سکتا ہو کہ قران نے وہ سب الفاظ استعمال کیے ہیں جو پیغمبرِ اسلام کے زمانے میں قبیلۂ مضر میں رائج تھے؟ دوسرے پہلو سے یوں کہیے کہ کون شخص یہ دعوا کر سکتا ہی کہ وہ زبان جو ہم اموی اور عباسی شاعری میں یا لغت کی کتابوں میں پاتے ہیں پوری کی پوری دورانِ ظہورِ اسلام میں قبیلۂ مضر کے درمیان رائج اور عام تھی، درآں حالے کہ قطعی طور پر ہم یہ جانتے ہیں کہ اہلِ عرب اسلام کے بعد ایک دوسرے میں خلط ملط ہو گئے تھے اور مضری زبان نے بنی امیّہ کے زمانے میں بہت سی غیر مضری زبانوں کا رس اسی طرح چوس لیا تھا جس طرح اُس نے بہت سے عجمی الفاظ، فتح کے بعد، اور ایران وغیر ایران سے خلط ملط ہونے کے بعد اپنے اندر بڑھا لیے تھے؟

جب تک قبیلۂ مضر کی جاہلی زبان کی صحیح تاریخی تدوین تک ہماری رسائی نہیں ہوتی، اس وقت تک اِس زبان کو اُن اشعار کی تصحیح یا تردید کے لیے علمی معیار بنانے سے ہم لاچار ہیں جو قبلِ اسلام قبیلۂ مضر کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔

یہی آپ نحو، صرف اور عروض کے لیے بھی کہہ سکتے ہیں، کون شخص اس بات کا دعوا کرسکتا ہو کہ یہ نحو وصرف جس شکل میں کہ وہ "کتاب سیبویہ" میں موجود ہو اُس زمانے کی صرف و نحو کی بالکل صحیح ترجمان ہو جو قبلِ اسلام قبیلۂ مضر کے یہاں مانوس اور متعارف تھی؟

اور کون شخص اس کا مدّعی بن سکتا ہو کہ قبیلۂ مضر کے شعرائے جاہلیت نے اسی طرح اوزانِ عروضی کی ایجاد کی تھی جس طرح بعد کو خلیل نے انھیں مدوّن کیا ہو؟ بلکہ قبلِ اسلام جو اوزان استعمال ہوتے تھے اور بعدِ اسلام جو اوزان پیدا ہوئے ان کے درمیان کون ہو جو آج امتیاز قائم کرسکتا ہو اور انھیں معیّن طور پر بتا سکتا ہو؟

اِن حالات میں، اِن علمی کسوٹیوں کی راہ، باوجودے کہ وہی ایک ایسی راہ ہو جو ہمیں یقین کی یا یقین کی ایسی کسی منزل تک پہنچا سکتی ہو، ہمارے لیے بالکل مسدود ہو اور قبیلۂ مضر کی جاہلی شاعری کے سلسلے میں کسی حقیقت تک ہمیں نہیں پہنچا سکتی ہو۔ پھر بھی ہم مطمئن ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ قبیلۂ مضر کی ایسی شاعری صحیح طور پر ضرور پائی جاتی ہو جو اسلام سے کچھ ہی پہلے یا دورانِ ظہورِ اسلام میں کہی گئی ہو ہم مطمئن ہیں اور ساتھ ساتھ اِس سے بھی مطمئن ہیں کہ یہ صحیح شاعری اُن اشعار کے ساتھ خلط ملط ہوگئی ہو جو اسلام کے بعد ان شعرا کے سر منڈھ دیے گئے ہیں، تو اب صحیح اور غیر صحیح اشعار کے درمیان امتیاز قائم کرنے کا صحیح راستہ کیا ہوسکتا ہو؟

---

## ب۔ الفاظ کا مشکل ہونا

صحیح اور غیر صحیح اشعار میں امتیاز قائم کرنے کا ایک پُر فریب راستہ ہو

جس پر قدما و متاخرین جاہلی شاعری کی تحقیق میں گام زن رہتے ہیں، جسے مختصر لفظوں میں یوں سمجھیے کہ، اُن الفاظ کو پرکھنا جن سے کسی کلام کی ترکیب عمل میں آتی ہے، تو اگر وہ الفاظ مضبوط، مستحکم اور بہت زیادہ مشکل ہیں تو کہا جائے گا کہ یہ جاہلی شاعری ہے، اور اگر الفاظ سہل، نرم اور مانوس ہیں تو کہا جائے گا کہ یہ اشعار الحاقی (گڑھے ہوئے) ہیں۔ بالطبع یہ مسلک اس تصوّر پر مبنی ہے کہ شعرائے جاہلیت سب کے سب بادیہ نشین تھے جو جنگلوں میں مارے مارے گھومتے تھے اور ان کا تمدّن (حضارت) سے کوئی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا، پس ان کی زبان بدوی اور صحرائی رہ گئی تھی جو اپنے اندر کچھ نامانوسیت اور کچھ ایسا اشکال رکھتی تھی جو اُسے شہری زبان سے، جو نرمی اور نازکی رکھتی تھی اور جو اجنبی زبانوں بلکہ اجنبی قوموں تک کے اثر سے متاثر تھی، ممتاز کرتی تھی۔

تو جب ان لوگوں کے سامنے کوئی ایسا شعر پیش کیا جاتا ہے جو شعرائے جاہلیت کی طرف منسوب ہو اور اُس میں نرمی، روانی اور عامیت (روزمرہ پن) پائی جاتی ہو تو یہ لوگ اُس کی نرمی، روانی اور عامیت کے بہلانے تلاش کرنے لگتے ہیں جیسا کہ عدی بن زید کی شاعری کے بارے میں یہ لوگ کرتے ہیں۔ کیوں کہ اُس کا بیشتر کلام بڑی حد تک سہل نرم اور عام ہے مگر پھر بھی قبیلۂ مضر کے اِس جاہلی شاعر کی طرف وہ منسوب ہے۔ اور منسوب کرنے والے ایسے علما و رواۃ ہیں جو ثقہ ہیں اور جن کی دیانت داری اور سچائی مشہور ہے۔ اِن حالات میں، اِس نرمی، روانی اور عامیت کی کوئی نہ کوئی وجہ تلاش کرنا ضروری ہوا، اور ایسی وجہ تلاش کرنے میں کوئی زحمت اور دشواری بھی نہیں ہے، کیوں کہ عدی بن زید اہلِ حیرہ میں سے تھا یعنی ایرانی تمدّن

سے بہت قریبی تعلق رکھتا تھا وہ اُن شاداب خطوں میں ایسے سکون کی زندگی بسر کرتا تھا جو ناز و نعم سے خالی نہیں ہوسکتی۔ تو بلاشبہ اُس کی شاعری میں نرمی اور گھلاوٹ پیدا ہوگئی تھی، اور اِس نرمی اور گھلاوٹ کی وجہ سے اُس کی شاعری شعرائے جاہلیت کی شاعرانہ خصوصیتوں سے عام طور پر اور شعرائے مضر سے خاص طور پر مختلف ہوگئی تھی۔

درست ہے، لیکن اور شعرا بھی تو ہیں جنھوں نے حیرہ ہی میں زندگی گزاری ہے، اور شاہانِ غسان کے پاس حدودِ شام میں رہے ہیں، اور ان دونوں خطوں میں انھوں نے ایک آسان اور آرام دہ زندگی بھی بسر کی، مگر باوجود اِس کے اُن کے کلام میں بندش چُست، عبارت مضبوط، مستحکم اور درشت رہی۔ نیز نرمی کے مقابلے میں اُن کی شاعری سختی سے زیادہ بہرہ یاب رہی، اور اس کی مثال میں ہم نابغۂ ذبیانی کا نام پیش کرتے ہیں، کیوں کہ بہ قول راویوں کے وہ نعمان بن المنذر سے وابستہ ہوگیا تھا، اور اتنا متمدّن ہوگیا تھا کہ سونے چاندی کے برتن اپنے استعمال کے لیے اُس نے بنوائے تھے نیز غسانیوں کے عطیوں سے بھی بہرہ ور رہا تھا، مگر ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے بھی وہ اپنی شاعری کے اعتبار سے مضبوط، اور سختی اور شدّت سے زیادہ تعلق رکھنے والا شاعر تھا۔ اگر آپ یہ کہیں کہ: "نابغہ تو کافی عمر گزار کر ایک ماہر شاعر بنا تھا اور حیرہ و شام کے بادشاہوں سے اُس وقت وابستہ ہوا تھا جب کہ اس کی شاعرانہ صلاحیتیں تکمیل پا چکی تھیں تو اس کی زبان اور لہجے کا بدل جانا آسان نہ تھا، اور عدی بن زید نے تو متمدّن زندگی ہی میں نشو و نما پائی تھی۔ کیوں کہ وہ حیرہ ہی میں پیدا ہوا تھا اور اپنی تربیت اور نشو و نما میں ایرانی زندگی سے برابر متاثر رہا تھا" تو میں جواب میں کہوں گا کہ

" ایک اور شاعر بھی تو ہے جس کا نابغہ ہی کے ساتھ نام لیا جاتا ہے اس لیے کہ وہ بھی نعمان کا مصاحب تھا، کہا جاتا ہے کہ اُسی نے نعمان سے نابغہ کی چغلی کھائی تھی، اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ نعمان کی بیوی متجردہ پر فریفتہ ہو گیا تھا اور اُس کے نام سے تشبیب بھی کہی تھی۔ اس شاعر کا نام المنخّل الیشکری ہے وہ نشوونما کے اعتبار سے بدوی (غیر متمدن) تھا اور نعمان سے اُس کی وابستگی بھی اُس وقت ہوئی تھی جب کہ اس کی عمر کا کافی حصّہ گزر چکا تھا۔ مگر راویوں نے اس کا ایک ایسا قصیدہ روایت کیا ہے کہ ہمارے نزدیک تو عہدِ عباسی کے شعرائے بغداد بھی ایسی شاعری نہیں کر سکتے تھے جو اس قصیدے سے زیادہ نرمی اور سہولت سے قریب ہو۔ المنخّل کے قصیدے کا مطلع یہ ہے ؎

| | |
|---|---|
| ان کنتِ عاذلتی فسیری | اگر تو مجھے صرف ملامت ہی کرنے والی ہے تو چلی جا |
| نحو العراق ولا تحوری | عراق کی طرف اور دوبارہ واپس مت لوٹ |

جس میں آگے چل کر کہتا ہے ؎

| | |
|---|---|
| ولقد دخلت علی الفتاۃ | میں اُس دوشیزہ کے حرم میں |
| الخدر فی الیوم المطیر | پانی برستے ہوئے ایک دن میں گیا |
| الکاعب الحسناء ترفل | ایسی دوشیزہ جس کی چھاتیاں اُبھر رہی ہیں، جو خوب صورت ہے |
| فی الدمقس وفی الحریر | سفید اور دُوسرے رنگ کے ریشمی لباس میں اٹھلا کر چلتی ہے۔ |
| فدفعتها فتدافعت | تو میں نے اُسے ڈھکیلا تو اس طرح وہ چلی جیسے |
| مشی القطاۃ الی الغدیر | قطا تیزی کے ساتھ حوض کی طرف جاتی ہے |
| ولثمتها فتنفست | اور میں نے اس کا منھ چوما تو وہ زور زور سے سانس لینے لگی |
| کتنفس الظبی الحریر | جیسے ہرن کا خورد سال بچّہ زور زور سانس لیتا ہے۔ |

| | |
|---|---|
| ودنت وقالت یا منخّل | وہ میرے قریب آئی اور اُس نے کہا کہ ای منخّل! |
| ما بجسمک من حرور | تمھارا جسم کتنا گرم ہی۔ |
| ماشف جسمی غیر حبّک | تیری محبّت کے علاوہ اور کسی چیز نے میرے جسم کو ناتواں نہیں |
| فاھدئی عنی وسیری | کیا ہی تو ایسی گفتگو چھوڑ دے اور اچھا برتاؤ کر۔ |
| واذا شربت فانّنی | جب میں نشے میں ہوں تو میں |
| ربّ الخورنق والسدیر | خورنق (نعمان کے محل) اور سدیر (حیرہ کی نہر) کا مالک ہوں |
| واذا صحوت فانّنی | اور جب ہوش میں آتا ہوں تو میں وُہی |
| ربُّ الشویھۃ والبعیر | بکری اور اونٹ والا ہوں۔ |
| یاھند من لمتیّم | ای ہند، گرفتارِ محبّت کا کون مددگار ہی۔ |
| یاھند للعانی الاسیر | ای ہند، اسیر و قیدی کا ساتھ دینے والا کون ہی |

تو منخّل کی شاعری میں اس حد تک روانی اور گھلاوٹ کیسے آگئی؟ حال آں کہ وہ نابغۂ ذبیانی ہی کی طرح نشو و نما کے اعتبار سے بدوی بھی تھا اور تمدّن سے اس کی وابستگی بھی نئی نئی تھی۔

ایک اور شاعر ہی جو تمدّن اور شہرت سے سرسری تعلق رکھتا تھا یعنی اعشیٰ جو اندرونِ بلادِ عربیہ میں زندگی کے دن گزارتا تھا، اور بہ قول راویوں کے حیرہ اور شام والوں، نیز یمن کے امرا کے پاس اُس کی آمد و رفت بھی تھی۔ اُس کی شاعری میں بھی آپ کو ناقابلِ قبول سہولت اور روانی نظر آئے گی، اور ہم شروع میں یہ کہہ چکے ہیں کہ ربیعہ کی پوری شاعری، سوائے چند مختصر اشعار کے، سہل، نرم اور عام ہی۔ اور اکثر شعرائے ربیعہ دیہاتی زندگی بھی عراق کے دیہاتوں میں بسر کرتے تھے تو اِن کی شاعری میں نرمی اور گھلاوٹ پیدا ہونے کی اور مضری شاعری میں نہ پیدا ہونے کی کیا وجہ ہی؟ اور بعض شعرائے

مضر کی شاعری میں نرمی اور گھلاوٹ کے آثار نظر آجانے کی کیا وجہ ہی؟

بلکہ اس کی کیا وجہ بتائی جاسکتی ہی کہ ایک ہی مضری شاعر ایک قصیدے میں سخت بھی ہو اور نرم بھی؟ اس قصیدے کو دیکھیے جو علقمہ بن عبدۃ کی طرف منسوب ہی کس طرح اس شعر سے ابتدا کرتا ہی جو اِس قدر رواں ہی کہ یہ محسوس ہونے لگتا ہی کہ گویا وہ بغدادی شاعر ہی ؎

ذھبت من الھجران فی کل مذھب — گئے تم جُدائی میں ہر ممکن راستے پر

ولم یاتِ حقًا کل ھذا التجنب — اور سزاوار نہیں تھا اتنا پرہیز کرنا

پھر شاعر روانی چھوڑ کر درشت گوئی پر آجاتا ہی یہاں تک کہ فرس کے وصف میں چیستاں گوئی تک پہنچ جاتا ہی، اور راویوں کا یہ حال ہی کہ پھر بھی وہ اِس شاعری کو علقمہ کی طرف صحیح طور پر منسوب سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ وہ نابغہ کی بہت سی شاعری کو جس کے شروع میں صلابت اور شدّت اور آخر میں نرمی اور سہولت پائی جاتی ہی صحیح طور پر اُس کی طرف منسوب سمجھتے ہیں۔

تو کیا آپ کے خیال میں یہ طریقہ صحیح ہی کہ وہ شاعری جس میں صلابت اور شدّت پائی جائے اُسے ہم قبول کرلیں اور اس کی صحت کو مان لیں اور وہ شاعری جس میں نرمی اور سہولت پائی جائے اُسے ناقابلِ قبول قرار دے دیں؟ اس طریقۂ کار کو قبول کرلیا جاتا اگر اس معاملے میں ایک بات محلِّ نظر نہ ہوتی جو احتیاط، تردّد اور وقوف کی طرف بلاتی ہی۔ پس مشکل اور درشت شاعری کو اس بنا پر قبول کرلینا کہ وہ اپنے درشت اور مشکل ہونے کی وجہ سے صحیح جاہلی شاعری ہی۔ اور نرم اور سہل شاعری کو رد کردینا اس بنا پر کہ وہ اپنی نرمی اور سہولت کی وجہ سے گڑھی ہوئی (الحاقی) ہی، نامناسب بات ہی۔ کیوں کہ الفاظ کا مشکل ہونا اکثر کسی راوی یا عالم کا خودساختہ عمل ہوتا ہی

جس کے ذریعے وہ علما اور ادبا کو دھوکا دینا چاہتا ہے۔ خود قدما کا خیال تھا کہ وہ لامیہ قصیدہ جو شنفری کی طرف منسوب ہے خلف کا گڑھا ہوا ہے، حال آں کہ اُس کے اندر یہ (ثقیل) شعر بھی موجود ہے :

ولی دونکم اھلون سید عملس میرے لیے تمھارے سوا عزیز و اقارب ہیں،
وارقط زھلول وعرفاء جیال زبردست شیر سبک رفتار بھیڑیے اور بڑے
بالوں والے بجّو۔

تو اس کی صلابت اور اس کے الفاظ کے مشکل و ثقیل ہونے کے متعلق آپ کیا کہیں گے؟

خلف کا ایک اور قصیدہ ہے جس کو صاحب الاغانی نے روایت کیا ہے، اُسے آپ پورا پڑھ جائیے، ایک حرف بھی آپ سمجھ نہیں سکتے ہیں۔ اور جب آپ اس کی تشریح میں لغت کی کتابوں کی طرف رجوع کریں گے اور جو کچھ اس کے بارے میں صاحب الاغانی نے خود تفصیل بیان کی ہے اُس سے مدد لیں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ یہ سب سے زیادہ فحش اور پھوہڑ شاعری ہے، اس کے باوجود یہ قصیدہ خلف کا ہے اور اگر آپ چاہیں تو اُسے ایسے شاعر کی طرف منسوب کرسکتے ہیں جو عربوں میں سب سے زیادہ فحش گو اور مشکل الفاظ پر غیر معمولی توجّہ دینے والا شاعر ہو۔ نیز عراق کے شعرا خلف کے زمانے میں اور خلف سے پہلے بھی جب ہجو کرنا اور بدترین ہجو کرنا چاہتے تھے تو قریب الفہم اور سہل ترین الفاظ سے کام لیتے تھے۔

معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہوجاتا بلکہ رؤبہ، عجاج اور ذوالرمہ کی رجزیہ شاعری پڑھیے۔ ایسے رجزیہ قصیدے جو سَو یا سَو سے زیادہ اشعار کے حامل ہوں۔ آپ پڑھیں گے تو جب تک لغت کی کتابوں سے مدد نہ لیں گے کچھ بھی

آپ کی سمجھ میں نہ آئے گا۔ باوجودے کہ رؤبہ، عجاج اور ذوالرمہ اموی عہد کے شاعر تھے۔ اور ان کا عہد اتنا متاخر تھا کہ اُن میں سے بعضوں نے عباسی عہد تک پایا تھا۔ اور یونس بن حبیب، رجز، زبان اور مشکل الفاظ رؤبہ ہی سے لیا کرتا تھا۔ اِن رجز کہنے والے شاعروں کے رجز میں جو صلابت اور شدت پائی جاتی ہے ویسی جاہلی شاعری کے ایک قصیدے میں بھی آپ کو نہیں مِل سکتی ہے بلکہ ایسی صلابت اور شدت بھی نہ ملے گی جو ان رجزیہ قصائد کے لگ بھگ ہی ہو۔

میرے نزدیک بلاشبہ یہ رجز گو شاعر مشکل الفاظ سہہ سہہ کر ٹھونستے تھے اور بہت سے الفاظ خود گڑھ لیا کرتے تھے۔ ان بہت سے اسباب و وجوہ کے ماتحت جن سے کسی دوسری جگہ ہم بحث کریں گے تو کیا آپ کے نزدیک رؤبہ، ابیہ اور ذوالرمہ کی رجزیہ شاعری محض اس وجہ سے جاہلی کہلانے کی مستحق ہو جائے گی کہ اس کے اندر اس قدر مشکل الفاظ پائے جاتے ہیں اور عبارت کی چستی اور صلابت میں وہ حد سے گزری ہوئی ہے؟

ہمیں رؤبہ، عجاج اور خلف وغیرہ کا تذکرہ چھیڑنے کی کیا ضرورت ہے جب کہ خود قرآن ہمارے ہاتھوں میں موجود ہے۔ ہم اسے پڑھ سکتے اور اس کا غائر نظر سے مطالعہ کر سکتے ہیں۔ ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ باوجود عبارت کی سختی اور بندش کی چستی کے سہل، آسان اور جاہلی شاعری کے اعتبار سے بہت کم مشکل الفاظ کا حامل ہے۔ ہم اس کی سورتوں میں سے بڑی سی بڑی سورت کو بغیر لغت کی کتابوں کی طرف غیر معمولی احتیاج کے، زبان کے اعتبار سے سمجھ سکتے ہیں۔ کیا آپ کے خیال میں قرآن کا سہل ہونا، اُس کے الفاظ کا آسان ہونا اور اُس کے مطالب کا قریب الفہم ہونا اُس کے اُس

دور کی طرف یقینی انتساب کے بارے میں زرا بھی مجالِ شک رکھتا ہے جس دور میں وہ پڑھا گیا ہے؟ اور پیغمبرِ اسلام کی وہ حدیثیں جو صحیح طور پر ان سے ثابت ہیں، بیشتر ایسی ہیں جو بغیر کسی محنت اور مشقت کے، زبان کے اعتبار سے پڑھی اور سمجھی جا سکتی ہیں۔

ان حالات میں الفاظ کے مشکل ہونے کو، کسی عبارت کے قدیم اور صحیح ہونے کی دلیل بنانا ٹھیک نہیں ہے، اور نہ الفاظ کے آسان ہونے کو منسوب اور الحاقی کلام ہونے کی دلیل بنا لینا چاہیے۔ تو ایسی صورت میں یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہوگی کہ ایسی شاعری کو جو جاہلیین کی طرف منسوب ہو ہم پڑھیں اور بغیر کسی زحمت کے اُسے سمجھ لیں، اُس کے بعد بھی جاہلیت کی طرف اُس کے انتساب کی صحت کو ہم ترجیح دیتے ہوں اور اسی طرح ایسی شاعری کو جو جاہلیین کی طرف منسوب ہو ہم پڑھیں اور ایک لفظ بھی اس کا سمجھ نہ سکیں پھر بھی اُس کے صحیح ہونے کو تسلیم نہ کریں۔

اور اگر اس موضوع کے بارے میں کسی قاعدۂ کلّیہ، یا قاعدۂ کلیہ سے ملتے جلتے کسی اصول کا وضع کرنا ناگزیر ہے تو ہم اس امر کی طرف میلان رکھتے ہیں کہ ایسی شاعری کے مقابلے میں جس کا کہنے والا مشکل الفاظ کے انتخاب میں حد سے بڑھا ہوا ہو، شک اور شبہے کا مقام اختیار کریں۔ اُسی طرح جس طرح اُس شاعری کے مقابلے میں ہمیں شک اور شبہے کا مقام اختیار کرنا چاہیے جس کا کہنے والا سہل گوئی اور نرم بیانی میں حد سے بڑھ گیا ہو۔ وہ شاعری جس کی صحت پر غور کرنے کے لیے ہم تیار ہیں وہ وہ شاعری ہے جو ایک طرف قرآن اور احادیثِ صحیحہ سے لفظ کی مضبوطی اور اسلوب کے استحکام میں، بغیر مشکل الفاظ کی بے جا ٹھونس ٹھانس اور نامانوس الفاظ کی

کثرت کے، مناسبت رکھتی ہو اور دوسری طرف قرآن اور احادیثِ صحیحہ سے سہل المآخذ اور قریب الفہم ہونے کے اعتبار سے، بلا رکاکت اور ابتذال سے قریب ہوئے میل کھاتی ہو۔ پھر بھی ہم یہ نہیں کہتے کہ جب بھی ایسا مضبوط اور سہل کلام ہمیں مل جائے گا ہم اس کی صحت کو قطعی قرار دے لیں گے۔ بلکہ ہم نے یہ کہا ہے کہ ہم اس کی صحت پر غور کرنے کے لیے تیار ہوں گے۔ کیوں کہ کون قطعیت کے ساتھ بتا سکتا ہے کہ وہ شاعری جس کے الفاظ اور معانی مضبوطی اور استحکام کے ساتھ ساتھ سہل ہوں کسی اسلامی عربی شاعر یا کسی ایسے راوی کی گڑھی ہوئی نہیں ہے، جو گڑھنے میں خوب مہارت رکھتا تھا۔

---

## ج۔ معانی کا بدویانہ انداز

بعض لوگ صحیح یا من گڑھت ہونے کے اسباب لفظ کے بجائے معنی میں تلاش کرنے کا رجحان رکھتے ہیں۔ یہ لوگ اس بارے میں اسی طریقۂ کار سے کام لیتے ہیں جس طریقۂ کار سے وہ لوگ کام لیتے تھے جو الفاظ کے مشکل ہونے کو صحیح یا گڑھی ہوئی شاعری ہونے کا سبب بتاتے تھے، یعنی یہ کہ شعرائے جاہلیت عام طور پر اور شعرائے مضر خاص کر صحرانشین لوگ تھے جو صحراؤں کی کھردری اور جفاکش زندگی بسر کیا کرتے تھے تو جب شاعری اپنے لفظ اور معنی کے اعتبار سے، شاعر کی زندگی کی خاص کر، اور اس سماجی زندگی کی جس میں شاعر اپنے لمحاتِ زندگی گزارتا ہے عام طور پر، آئینہ دار اور ترجمان ہوا کرتی ہے تو یہ ضروری ہے کہ وہ مطالب و معانی جن کی طرف شعرائے جاہلیت چلتے ہیں اپنی صورت اپنے موضوع اور اپنے مقاصد کے [illegible] سے صحرائی

زندگی کے لیے موزوں اور مناسب ہوں پس جب ان شعرا کی شاعری میں کوئی ایسی چیز پائی جائے جو اس قاعدۂ کلیہ کے مخالف ہو تو ہم کو اس کی وجہ تلاش کرنا چاہیے۔ اگر شاعر کی زندگی میں کوئی ایسی بات ہمیں مل جاتی ہو جو اس مخالفت کی اصلی وجہ کی تفصیل بیان کردے تو ٹھیک ہو ورنہ یہ شاعری الحاقی قرار پائے گی۔ اس کی مثال یہ ہو کہ جب آپ امرء القیس کی اس شاعری کا مطالعہ کرتے ہیں جو فارغ البالی اور متمدن زندگی کی ترجمانی کرتی ہو تو اس میں آپ کو کوئی اچنبھا نہیں ہوتا ہو کیوں کہ امرء القیس بادشاہ اور بادشاہ کا بیٹا تھا تو معقول بات ہو اگر اس کے تصور اور تخیل میں شاہانہ زندگی کی جھلک نظر آتی ہو۔ نیز اس کی مثال میں اوپر المنخّل اور عدی بن زید کی شاعری کو ہم نے پیش کیا تھا، کیوں کہ یہ دونوں شاعر عراق کے تمدن سے قریب کا یا بعید کا تعلق رکھتے تھے اسی لیے ان دونوں کی شاعری میں جو شہری مطالب پائے جاتے ہیں انھیں قبول کیا جاتا ہو۔ لیکن یہ مسلک بھی اس مسلک کے اعتبار سے جو اوپر گزر چکا ہو کچھ زیادہ قرینِ حق و صواب نہیں کہا جاسکتا ہو۔ اس لیے کہ سب سے پہلے تو ہمیں اس دعوے کے تسلیم کرنے ہی سے انکار ہو کہ تمام اہلِ عرب بادیہ نشین تھے۔ ہم خوب جانتے ہیں کہ اہلِ یمن ایک تمدن کے مالک تھے اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ قبیلۂ مضر کے بھی کچھ شہر تھے جو تمدن سے خالی نہیں تھے، اور ان کے باشندے مکہ، مدینہ اور طائف میں آسان اور آرام دہ زندگی سے محروم نہیں کہے جاسکتے۔ ایسی صورت میں ان شعرا کے الفاظ و معانی کے درمیان جو شہروں میں پیدا ہوئے اور پلے بڑھے تھے اور ان شعرا کے الفاظ و معانی کے درمیان جو صحرانشین تھے نمایاں فرق ہونا ضروری ہو، لیکن ہمیں اس قسم کا کوئی فرق کہیں نظر نہیں آتا ہو کے رہنے کے رہنے والوں کی شاعری اور حجاز و نجد کے رہنے والے صحرانشینوں

کی شاعری میں تصور، تخیل، مقاصد اور مطالب میں ایک عام قسم کی موافقت کُھلی پائی جاتی ہے۔ یہ تو ایک پہلو ہوا، دوسرے پہلو سے اس طریقۂ کار کا غلط ہونا یوں ظاہر ہوتا ہے کہ ہم اس طریقۂ کار پر پوری طرح بھروسہ نہیں کر سکتے ہیں اس لیے کہ اسلام کے بعد تمام عرب متمدن تو ہو نہیں گئے تھے بلکہ ان کی اکثریت حجاز و نجد اور غیر حجاز و نجد میں صحرا نشین ہی رہی تھی اور اسی طرح شاعری کرتی تھی جس طرح زمانۂ جاہلیت میں شاعری کرتی تھی اور دوسروں کے نام سے شعر گڑھ دیتی تھی، تو کس طرح آپ قطعی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ بدوی تصور اور بدوی تخیل، شاعری کو جاہلی قرار دینے کے لیے کافی ہے؟ یہ کیوں نہیں صحیح ہے کہ ایسی شاعری جاہلی نہیں بلکہ اسلامی دور کی بدوی شاعری ہو جب کہ اس امر کی تحقیق میں الفاظ و معانی کی صحرائی زندگی کے ساتھ موزونیت ہی کو صرف معیار قرار دیا جاتا ہو؟ اس بارے میں بھی ہم وہی بات کہہ سکتے ہیں جو لفظ کے معیار قرار دینے کے بارے میں ہم نے کہی تھی یعنی کون چیز روکنے والی ہے ماہر راویوں اور متمدن شاعروں کو اس امر سے کہ بدوی زندگی پر مکمل طور پر عبور حاصل کر کے وہ صحرا نشین شعرا کی الفاظ، معانی اور مقاصد میں کامیابی کے ساتھ تقلید کریں۔ یہ وہ بات ہے جو بنی عباس کے عہد میں عملاً پائی جاتی تھی۔ حماد اور خلف صحرائی زبان صحرائی معانی، اور صحرائی مطالب اور مقاصد سے، خود صحرا نشینوں سے بھی زیادہ واقفیت رکھتے تھے، اور ان کے ایسے راویوں کو صحرائی عربوں کو ان کی غلطیوں پر ٹوک دینے میں کوئی تردد نہیں ہوتا تھا، حال آں کہ یہ لوگ انھی صحرائی عربوں کی تقلید کرتے اور اپنے بارے میں ان لوگوں کو دھوکے میں مبتلا کر دیتے تھے۔

ہمارے خیال میں تو بلاشبہ یہ شیریں عشقیہ شاعری جو دیہاتی عربوں کی

طرف منسوب ہو اس کا بیش تر حصّہ کوفہ، بصرہ اور بغداد میں گڑھا گیا ہو۔

ان حالات میں معنی میں کھوٹ ملانا لفظ میں کھوٹ ملانے سے کچھ زیادہ مشکل نہیں ہو۔ اور معنی کے بدویانہ انداز رکھنے کو جاہلی شاعری کی صحت کا معیار قرار دینا اُسی طرح صحیح نہیں ہو جس طرح الفاظ کے مشکل ہونے کو جاہلی شاعری کا معیار قرار دینا غلط تھا۔

تاہم ہمیں ایک معیار اور ایک کسوٹی کی بہرحال ضرورت ہو، یہ معیار یا کسوٹی اگر پورے طور پر ٹھیک نہ ہو تب بھی بعض حیثیتوں سے اگر درست ہو اور بعض حیثیتوں سے غلط ہو تو کوئی ہرج نہیں ہو۔ کیوں کہ بہرحال ہمیں ایک معیار اور ایک کسوٹی کی احتیاج ہو۔ اِس لیے کہ اُس جاہلی شاعری کو جو قبیلۂ مضر کی طرف منسوب کی جاتی ہو محض اس دلیل پر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہو کہ لفظ پر ہم بھروسہ نہیں کرسکتے کیوں کہ اُس میں تقلید کا امکان ہو اور معنی پر بھروسہ کر نہیں سکتے ہیں کیوں کہ اُس میں بھی تقلید کی گنجایش ہو، تو پھر کون معیار اس کے لیے تیار ہوگا؟

---

## د ۔ ایک مرکّب معیار

پہلے ہی سے اس امر پر متنبہ کردینا ضروری معلوم ہوتا ہو کہ ابھی تک ہم کسی ایسے علمی معیار تک پہنچنے میں کام یاب نہیں ہوتے ہیں جس پر صحیح طور پر ہم اطمینان کا اظہار کرسکتے ہوں تاہم، ایسے ایک یا کئی معیاروں تک پہنچنے سے ہم مایوس بھی نہیں ہوئے ہیں جو اگر یقین و اذعان پیدا کرنے کی حد تک مفید نہ بھی ہوں تب بھی گمانِ غالب تو پیدا کرسکتے ہیں اور کبھی ایسا راجح گمان

پیدا کرسکتے ہیں جو یقین سے قریب تر ہو۔

ہم تو نہ اکیلے لفظ پر اور نہ اکیلے معنی پر اعتماد کرتے ہیں اور نہ اکیلے لفظ و معنی دونوں پر، بلکہ ہم لفظ و معنی پر بھی بھروسہ کرتے ہیں اور دوسری فنی اور تاریخی حقیقتوں پر بھی، اور ان سب چیزوں کو ملاکر اپنے لیے ایک ایسا معیار نکال لیتے ہیں جو اس مضری جاہلی شاعری کے بارے میں ہمیں صحیح رائے سے قریب تر کردیتا ہو۔ یا زیادہ صحیح لفظوں میں یوں کہیے کہ ایسا معیار جو اس مضری جاہلی شاعری کے ایک حصے کے بارے میں ہمیں صحیح رائے سے قریب تر کردیتا ہو۔ یہ بات ایسی ہو جو مزید تفصیل اور زیادہ مثالیں بیان کرنے کے بغیر بھی آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہو۔

فرض کیجیے زہیر کی شاعری کو ہم اپنا موضوع بحث قرار دیتے ہیں اور اس امر کی تحقیق کے لیے کہ یہ شاعری جو اُس کی طرف منسوب ہو، غلط ہو یا صحیح، ہم ایک راستہ ڈھونڈنا چاہتے ہیں۔

تو ہم اس کی شاعری کے لیے یہ شرط ضروری قرار دیں گے کہ زہیر کے الفاظ اور ان کے معانی آخری دورِ جاہلیت کی بدوی زندگی سے کھلے طور پر موزونیت رکھتے ہوں۔ اور جو اوپر ہم نے یہ کہا تھا کہ: ہمیں یہ تسلیم نہیں ہو کہ قبیلۂ مضر کی زمانۂ جاہلیت کی زبان، صحیح علمی بنیاد پر مدوّن ہوگئی ہو۔ تو یہاں اس اعتراض کا کوئی محل نہیں نکلتا ہو۔ کیوں کہ اس بارے میں ہماری رائے میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوئی ہو۔ تاہم اُس زمانے کی زبان کو ایک گونہ ہم قرآن اور حدیث کے طفیل میں سمجھتے ہیں تو اس صورت میں اُس زبان کا ہم تھوڑا بہت تصور کرسکتے ہیں، اور یہ کہ سکتے ہیں کہ یہ الفاظ عہدِ نبوت کے جاہلیین کی زبان سے میل کھاتے ہیں یا نہیں۔ اور یہی حال معنی کا اور اُن چیزوں کا ہو جو

معنی سے مرکب ہوتی ہیں، یعنی خیالات، تصورات اور مقاصد وغیرہ۔

تو جب الفاظ و معانی کی اُس دور کے ساتھ موزونیت کی ہم تحقیق کرلیں گے جس دور میں یہ شاعری کی گئی ہو تو ہمارے سامنے ایک بہت پیچیدہ اور انتہائی دشوار سوال باقی رہ جائے گا۔ اور وہ تقلید کرنے اور کھوٹ ملانے کا سوال ہے۔ تو اِس جگہ ہم کو علاوہ لفظ و معنی کی اُس دور کے ساتھ موزونیت دیکھنے کے جس دور میں یہ شاعری کی گئی تھی، ایک دوسری چیز کی طرف بھی مجبوراً رجوع کرنا پڑے گا یعنی فنی خصوصیتیں۔ یہ فنی خصوصیتیں ایک ہی شاعر مثلاً زہیر میں بھی تلاش کی جاسکتی ہیں اور ایسی فنی خصوصیتیں بھی ڈھونڈ نکالی جاسکتی ہیں جو چند شعرا میں مشترک طور پر پائی جاتی ہوں۔ لیکن چوں کہ ہمیں احتیاط میں مبالغے سے کام لینا ہے اس لیے ہم اُن فنی خصوصیتوں پر اکتفا نہیں کریں گے جو کسی ایک شاعر میں پائی جاتی ہوں گی اس لیے کہ ہم کو یہ قطعی اطمینان نہیں ہے کہ یہ خصوصیتیں اِسی شاعر کی خصوصیتیں ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ اِس میں اُس راوی کا بھی حصہ ہو جس نے یہ اشعار گڑھے اور اِس شاعر کی طرف منسوب کر دیے ہیں۔ اس کی صرف ایک مثال ہم پیش کرتے ہیں جو صورتِ حال کی کافی وضاحت کر دے گی:۔

راویوں کا کہنا ہے کہ امرء القیس پہلا شخص ہے جس نے تیز رفتار گھوڑوں کی توصیف "نیل گایوں کے پاؤں کی بیڑی" ہوجانے سے کی ہے۔ اور گھوڑے کو لاغری میں عصا اور جھپٹنے میں عقاب (شکاری پرند) سے تشبیہ دی ہے۔ اب اس کی کون شخص ضمانت لے سکتا ہے کہ وہ پہلا شخص جس نے تیز رفتار گھوڑوں کی توصیف "نیل گایوں کے پاؤں کی بیڑی" ہوجانے سے کی ہے اور گھوڑے کو لاغری میں عصا اور جھپٹنے میں عقاب سے تشبیہ دی ہے، وہ امرء القیس ہی ہے؟ یہ کیوں نہیں ہے کہ وہ راوی جس نے امرء القیس کے نام سے یہ اشعار گڑھے ہیں وہی وہ پہلا شخص

ہو جس نے تیز رفتار گھوڑوں کی توصیف، نیل گایوں کے پاؤں کی بیڑی ہو جانے سے کی ہو اور گھوڑے کو لاغری میں عصا اور جھپٹنے میں عقاب سے تشبیہ دی ہے۔ اور اُن بہت سی باتوں کے ساتھ جو امرالقیس کی طرف منسوب ہیں اس کو منسوب کر دیا ہو؟

ایسی صورت میں میں اُن فنّی خصوصیتوں پر جو صرف ایک ہی شاعر میں پائی جاتی ہیں اور دُوسروں میں نہیں پائی جاتی ہیں۔ اِس شاعر کی شاعری کی صحت کو قطعی سمجھنے یا اُسے قابلِ ترجیح قرار دینے میں کافی نہیں سمجھوں گا، بلکہ ایسی دُوسری خصوصیتیں تلاش کروں گا جن میں یہ شاعر اور وہ شعرا جن کے اور اس شاعر کے درمیان کسی نہج کا کوئی ربط اور تعلق ہو برابر کے شریک ہوں۔

جب ایسی فنّی خصوصیتیں تلاش کر لینے میں کامیاب ہو جاؤں گا اور انھیں شعرا کے کسی ایک گروہ میں مشترک طور پر پا لوں گا تو میں اس پہلو کو ترجیح دے دوں گا کہ اِس گروہ کی شاعری کو صحت میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے بشرطیکہ کوئی دلیل اس پر قائم نہ ہو جائے کہ اس گروہ کی شاعری کُل کی کُل ایک ہی راوی کی گڑھی ہوئی یا ایک ہی راوی کی روایت کی ہوئی ہے۔ ایسی صورت میں تو میں پھر کھٹک جاؤں گا اور اپنے شک کی طرف لوٹ آؤں گا۔ اِس لیے کہ ایسا نہیں ہے کہ مجھے اِس طرف سے کوئی کھٹکا ہی نہ ہو کہ یہ مشترک خصوصیتیں اُس راوی ہی کی خصوصیتیں ہوں جس نے اِس شاعری کو گڑھا ہو اور اس میں ٹھونسم ٹھانس سے کام لیا ہو۔ پس جب میرے نزدیک صحیح طور پر یہ متحقق ہو جائے گا کہ یہ خصوصیتیں شعرا ہی کی خصوصیتیں ہیں نہ کہ راوی کی۔ اور میں اِس بنا پر اُس شاعری کی صحت کو جو اِن شعرا کی طرف منسوب ہے قابلِ ترجیح سمجھ لوں گا تو پھر میں اِن شعرا کی وہ فنّی خصوصیتیں تلاش کروں گا جن میں ہر ایک

الگ الگ منفرد ہوگا۔ یعنی وہی فنی خصوصیتیں جن کے اوپر شاعری کی تصحیح یا تردید کے سلسلے میں بھروسہ کرنے سے شروع میں میں انکار کر رہا تھا۔ اس مطلب کی میں ایک مثال سے توضیح کرتا ہوں جس سے تمام شبہے دُور اور تمام مشکلیں حل ہو جائیں گی :۔

جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے کہ میں زہیر کی شاعری کی تحقیق کرنا چاہتا ہوں۔ تو اب میں یہ دیکھتا ہوں کہ راویوں کا بیان ہے کہ زہیر، اوس بن حجر کا راوی تھا اور حطیئہ زہیر کا راوی تھا اور زہیر کا بیٹا کعب شاعر تھا جس نے اپنے باپ سے فنِ شاعری حاصل کیا تھا۔ تو اس طرح میرے سامنے چار شاعر آجاتے ہیں۔ اوس، زہیر، کعب اور حطیئہ۔ مجھے معلوم ہے کہ راویوں کا بیان ہے کہ زہیر شاعری میں کافی صنعت گری سے کام لیتا تھا۔ اور اپنا قصیدہ لوگوں میں شائع کرنے سے پہلے کبھی کبھی پورا پورا سال (مزید اس پہ غور و فکر کرنے کے لیے) خرچ کر دیتا تھا۔ اور حطیئہ کے متعلق راویوں کا یہ بیان ہے کہ وہ شاعری کے زرخرید غلاموں میں سے تھا یعنی شعر کہتا تو اس کی تیاری میں بڑی بڑی مصیبتیں جھیلتا تھا۔ کعب اور حطیئہ میں سے ہر ایک کا شاعری کی صنعت گری اور پختگی میں محنت و مشقت برداشت کرنے کے سلسلے میں نام لیا جاتا ہے۔ تو اگر یہ سب باتیں صحیح ہیں تو پھر گویا ہمارا سامنا شاعری کے ایک متعین اسکول سے ہوتا ہے جس کا اوّلین اُستاد اوس بن حجر ہے دُوسرا زہیر اور تیسرا حطیئہ ہے جس سے زمانۂ اسلام میں جمیل نے اور جمیل سے کثیر نے یہ فن حاصل کیا تھا۔ تو سب سے پہلے میں اُن خصوصیتوں کی طرف سے توجہ ہٹاؤں گا جن سے ان شعرا کی انفرادیت اور شخصیت کی تشکیل عمل میں آئی ہے۔ اور وہ خصوصیتیں تلاش کروں گا جن میں ان سب شعرا کے درمیان مشابہت کا امکان نظر آتا

ہے۔ تو اگر کچھ ایسے فنّی پہلوؤں کی جستجو میں میں کامیاب ہوگیا جن میں یہ سب شعرا باوجود اپنی انفرادیت کے اور اپنی شخصیتوں کے الگ الگ ہونے کے شریک ہیں تو قابلِ ترجیح قیاس یہ ہے کہ میں جاہلی شاعری کے اسکولوں میں سے ایک اسکول اور اُن فنّی قاعدوں کی جستجو میں کامیاب ہوگیا ہوں جن پر اس اسکول کا دارو مدار ہے۔ اور جب میرے نزدیک یہ بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچ پائے گی کہ ایک ہی راوی نے ان چاروں شاعروں کی طرف اشعار منسوب کر دیے ہیں، یا اُن کے اشعار روایت کیے ہیں تو قابلِ ترجیح امر یہی ہوگا کہ اُن کی شاعری صحیح اور واقعی ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس تحقیق و تدقیق کے بعد اس شاعری کی صحت کی طرف سے بغیر مزید بحث کے یا بغیر کسی شک اور شبہے کے میں مطمئن ہوجاؤں گا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ میں اس کی صحت کو اپنی جگہ پر فرض کر لیتا ہوں اور قابلِ ترجیح قرار دے لیتا ہوں۔ اُس کے بعد میں اُس کے تجزیے اور تحلیل کی اور اُس منسوب کلام کے اندر سے صحیح اور اصلی کلام نکال لینے کی کوشش کروں گا جس کو راویوں اور غیر راویوں نے اُن اسباب کے ماتحت جن کی تفصیل تیسرے باب میں گزر چکی ہے اضافہ کیا ہے۔

آپ نے اندازہ کیا ہوگا کہ اس معیار کے ذریعے جس کو میں نے لفظ، معنی اور مشترک فنّی خصوصیتوں سے ملا جلا کر تیار کیا ہے۔ جاہلی شاعری کے معاملے میں کسی نہ کسی حد تک حق و صواب تک پہنچ سکتا ہوں۔

اس بحث کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سر دست ہمارے لیے جاہلی شاعری کی بحث اور تحقیق، اُن شعرا کی انفرادیت کی بنیاد پر کرنا مناسب نہیں ہے جن کی طرف یہ شاعری منسوب کی جاتی ہے بلکہ شاعری کے ان اسکولوں کی بنیاد پر کرنا چاہیے جن میں ان شعرا کی نشو و نما عمل میں آئی ہے۔ آپ اس جملے پر ہنسیں گے۔

لیکن میں پُر زور طریقے پر یہ کہوں گا کہ یہ ہنسی کی بات نہیں ہو کیوں کہ یہ حقیقت ہو کہ قبیلۂ مضر میں جاہلی شاعری کے متعدد اسکول تھے۔ جہاں تک میرا تعلق ہو میں تو ان میں سے ایک اسکول کی جست جو میں کام یاب ہو گیا ہوں اور میں اس اسکول کی بعض فنی خصوصیتوں کی تفصیل بھی، جیسا بہ ظاہر میں محسوس کرتا ہوں، بیان کرسکتا ہوں۔ یہ وہی اسکول ہو جس کا ابھی ابھی میں نے ذکر کیا ہو۔ رہ گیا آپ کا سوال تو آپ کا فرض یہ ہو کہ اسی انداز پر آپ اس بحث میں آگے بڑھتے چلے جائیے تو آپ اسی طرح کا ایک اسکول مدینے میں تلاش کرلیں گے یہ وہ اسکول ہوگا جو قیس بن الاسلت، قیس بن الخطیم، حسان بن ثابت، کعب بن مالک، عبداللہ بن رواحہ، عبدالرحمٰن بن حسان اور سعید بن عبدالرحمٰن بن حسان اور اسلام کے بعد والے انصاری شعرائے مدینہ سے مرکب ہوگا۔ اور مکے میں بھی شاعری کا ایک اسکول آپ تلاش کرسکتے ہیں یہ اُن شعرا سے مرکب ہوگا جن کی زمانۂ جاہلیت میں تو کوئی حیثیت نہیں لیکن قریش کی پیغمبرِ اسلام کے ساتھ لڑائی ٹھن جانے کے دوران میں یہ لوگ نمایاں ہوگئے تھے اور ان کی شخصیتیں مستحکم ہوگئی تھیں۔ یہاں تک کہ انھوں نے مکے میں ایک خاص ڈھنگ قریشی شاعری کا ایجاد کردیا تھا جس کی بعدِ اسلام عمرو بن ابی ربیعہ اور العرجی وغیرہ نے ترجمانی کی تھی۔ اور دُوسرے شاعری کے اسکول جو شہروں میں نہیں صحراؤں میں قائم تھے آپ ڈھونڈ کر نکال سکتے ہیں جیسے شماخ بن ضرار کا اسکول جو بہ ظاہر زہیر کے اسکول سے رقابت رکھتا تھا۔

اسی طریقے سے آگے بڑھتے چلے جائیے۔ قبیلۂ مضر کے شعرائے جاہلیت کو گروہ در گروہ لیجیے، ایک ایک کرکے نہیں۔ یہاں تک کہ جب ہر جماعت کی خصوصیتیں آپ تحقیق کرلیں تب انفرادی خصوصیات اور امتیازات کو

تلاش کیجیے۔

بہرحال میں اس معیار سے جسے میں نے ایسے عناصر سے مرکب کیا ہے جن میں کوئی باہمی اتحاد اور اتصال نہیں پایا جاتا ہے، مطمئن ہوں کہ یہ ایسے نتائج تک پہنچا دے گا جو کسی حد تک مفید ضرور ہوں گے۔ اب میں ہی ابتدا کر کے آپ کے سامنے اُس اسکول کو پیش کرتا ہوں جس کی خصوصیتوں کی جستجو میں، میں کامیاب ہو چکا ہوں اور اس جستجو کو اُس کی آخری منزل تک پہنچانے کا کام آپ کے اور آپ کے علاوہ دُوسرے جستجو کرنے والوں پر چھوڑتا ہوں۔

---

## ۴۔ اوس بن حجر، زہیر، حطیئہ، کعب بن زہیر، نابغہ

### ۱۔ اوس بن حجر

شاید یہ بات عجیب معلوم ہو کہ ہم اِن سب شعرا کو ایک فصل میں جمع کر رہے ہیں۔ اور اوس بن حجر سے اُن کے ذکر کی ابتدا کر رہے ہیں۔ لیکن ابھی آپ کو ہم بتا چکے ہیں کہ ہماری رائے میں ان سب شعرا کی اصل ایک ہی ہے اور اوس اِن سب کا اُستاد ہے۔ یہ بات ہم نے اپنی طرف سے نہیں نکالی ہے؛ بلکہ قدما نے بھی اِس خیال کے ایک جُز کو صریحی طور پر بیان کیا ہے اور دُوسرے جُز کی طرف تلمیحی انداز میں اشارے کیے ہیں۔ وہ سب اس امر پر متفق ہیں کہ اوس زہیر کا اُستاد تھا۔ یا زیادہ نکتہ رس الفاظ میں یُوں سمجھیے کہ زہیر اوس کا راوی تھا۔ قدما اِن دونوں شاعروں کے درمیان صرف اسی ایک رشتے

کے بیان پر اکتفا نہیں کرتے ہیں بلکہ ان کا یہ بھی خیال ہو کہ اوس نے زہیر کی ماں سے شادی کر لی تھی۔ تو اِس طرح زہیر اوس کا ربیب (پروردہ) تھا۔
علماے بصرہ و کوفہ و بغداد ابوعمرو بن علا کی زبانی ایک روایت بیان کرتے ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ اوس قبیلۂ مضر کا تنہا شاعر تھا۔ مگر جب نابغہ اور زہیر آئے تو انھوں نے اُس کی ہمہ گیر شہرت کو خاموش کر دیا اور اس کے بعد وہ صرف قبیلہ تمیم کا واحد جاہلی شاعر ہوگیا۔ اور یہ روایت گویا ایک دیرینہ سنّت بن کر برابر بنی تمیم میں مقبول رہی۔ کیوں کہ علماے بصرہ میں سے ایک عالم کی یہ روایت یہ ہو کہ اُس نے قبیلۂ تمیم کے شیوخِ شعرا کی زیارت کی مگر ان میں سے کوئی بھی اوس کے ٹکّر کا شاعر نہیں تھا۔ اور اصمعی کا بیان ہو کہ اوس قبیلۂ مضر کا شاعر تھا مگر نابغہ نے اس کی شہرت کو دبا دیا تو وہ قبیلۂ تمیم کا شاعر ہو کر رہ گیا۔
اور ابوعبیدہ اوس کو تیسرے طبقے (درجے) کے شعرا میں شمار کرتا تھا نیز بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہو کہ ابنِ سلام اُس کو کعب اور حطیئہ کے ساتھ دوسرے طبقے کے شعرا میں شمار کرتا تھا۔ لیکن ابنِ سلام کی جو کتاب ہمارے ہاتھوں میں ہی اُس میں سے اس کا ذِکر ساقط ہوگیا ہو اور اِسی کے ساتھ اِس طبقے کے چوتھے شاعر کا ذِکر بھی ساقط ہوگیا۔
یہ تمام باتیں اور خبریں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بصرہ، کوفہ اور بغداد کے علماے متقدّمین اوس کی قدر و قیمت اور اُس کی شاعرانہ عظمت اور فوقیت کو جانتے تھے۔ اور مضر کے کسی اور شاعر کو اُس پر افضلیت نہیں دیتے تھے سواے اُس کے اِن دو شاگردوں، نابغہ اور زہیر کے۔ کیوں کہ اِن دونوں شاگردوں کا معاملہ زیادہ اہم اور زیادہ مشہور ہوگیا تھا۔ یہاں تک کہ وہ اپنے اُستاد سے زیادہ، لوگوں میں متعارف ہوگئے تھے۔ مگر راویوں کو

اَوس کے بارے میں مذکورہ بالا امور کے آگے کچھ نہیں معلوم ہے۔ اِن لوگوں میں اُس کے نسب کے بارے میں اختلاف ہے ۔ صرف اس کے مضری اور تمیمی ہونے کی حد تک سب کو اتفاق ہے۔ اور ان میں اِس پر بھی اتفاق ہے کہ اُس نے بنی اسد کے ایک شخص کی جس کا نام فضالہ ہے مدح کی تھی ، اور اسی کے دامنِ دولت سے وابستہ ہو گیا تھا نیز اُس کے مرنے پر اُس نے ایک دُوسرے قصیدے کے ذریعے اس کا مرثیہ کہا تھا ۔ راویوں کا بیان ہے کہ : اَوس کی فضالہ سے وابستگی کی اصل یہ ہے کہ ایک دفعہ اَوس اپنے ایک سفر میں اونٹنی پر سے گر پڑا اور اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی ، وہ رات بھر اُسی جگہ جہاں گرا تھا پڑا رہا۔ وہ مقام بنی اسد کا علاقہ تھا ۔ جب صبح ہوئی اور قبیلے کی لڑکیاں پھل چننے آئیں، ان کی نظریں اَوس پر جا پڑیں ۔ وہ سب سہم گئیں ۔ اوس نے سب سے چھوٹی لڑکی کو بلایا اور اس کا نام پوچھا ۔ اس نے کہا : حلیمہ بنتِ فضالہ ۔ اَوس نے ایک پتھر اُٹھا کر اُس لڑکی کو دیا اور کہا کہ اپنے باپ کے پاس جا کر یہ کہو کہ : " اس کا (حجر یعنی پتھر کا ) بیٹا آپ کو سلام کہتا ہے " لڑکی نے جب اپنے باپ کو یہ پیغام سنایا تو اُس نے کہا :۔

" بیٹی ! تو یا تو زندگی بھر کی نیک نامی لائی ہے یا ہمیشہ کی رُسوائی "۔

پھر وہ اپنے اہل و عیال کے ساتھ روانہ ہو کر اَوس کے پاس خیمہ زن ہو گیا ۔ اور جب تک اَوس نے وہاں سے خود کوچ نہیں کیا ، فضالہ ایک منٹ کے لیے اُس سے الگ نہیں ہوا ۔ اِس قصّے میں جو ٹھونس ٹھانس اور عجوبہ پسندی کا اہتمام پایا جاتا ہے وہ بالکل ظاہر اور نمایاں ہے ۔ لیکن اِس کے باوجود یہی کُل کائنات ہے جو اَوس کے حالات کے سلسلے میں ابوالفرج نے روایت کی ہے۔ تو ایسی صورت میں ہمیں خاموشی کے ساتھ یہ جان لینا چاہیے کہ اَوس کی

در پردۂ راز میں ہے۔ اور اس قصّے کے علاوہ اس کے بارے میں مزید معلومات حاصل کرنے کی طرف سے مایوس ہوجانا چاہیے۔ تاہم اس کے مختصر دیوان کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے بعض فائدوں سے خالی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کے کلام میں بعض اور نام ہمیں مل جاتے ہیں جن کی اُس نے مدح کی ہے اور بعض دُوسرے نام بھی جن کی اُس نے ہجو کہی ہے۔ تو اس مدح اور ہجو سے، اور اپنی ذات اور اپنی قوم پر اُس کے بار بار فخر کرنے سے ہم اُس کی زندگی کے بعض پہلو روشن کرسکتے ہیں لیکن ہمیں تیزی کے ساتھ اس تفصیل کے مقام پر پہنچ کر توقف اور انتظار سے کام لینے کی ضرورت ہے۔

تو ہم اوس کی زندگی کو چھوڑ کر اُس کے کلام پر آئے جاتے ہیں۔ اور ہم مجبور ہیں کہ بہت سخت اختصار کے ساتھ اس کے کلام سے بحث کریں کیوں کہ یہ باب اوس کے دیوان کی تفصیلی تحقیق کی گنجایش نہیں رکھتا ہے۔ نیز ہمیں اندیشہ ہے کہ اگر اس قسم کی تفصیلی تحقیق کے ہم درپے ہوئے تو بارِ خاطر ہوکر لوگوں کو اپنے سے آزردہ بنادیں گے۔ یہ اس لیے کہ اوس کی شاعری لفظی اور معنوی دونوں حیثیتوں سے صحرائی زندگی کی ایک سچّی اور ٹھوس ترجمانی کرتی ہے۔ اس کے کلام کے تمام مطالب خالص بدویانہ انداز کے ہیں۔ اُس کے الفاظ مضبوط اور مستحکم ہیں اور اکثر جگہ اُس میں مشکل الفاظ کی بہتات ہوجاتی ہے۔ اُس کے قصائد میں سے کوئی قصیدہ آپ پڑھیے آپ مفہوم کا سُراغ ہی نہیں پائیں گے۔ مگر اندرونِ پردہ ہائے بسیار، یا تو الفاظ کے مشکل ہونے کی وجہ سے یا ان مطالب کے اُن تخیلات اور تصورات سے دُور ہوجانے کی وجہ سے جن سے ان کی ترکیب عمل میں آئی ہے۔ بلاشبہ نابغہ اور زہیر کی طرف جو کلام منسوب ہے وہ فی الجملہ لفظی اعتبار سے آسان اور قریب الماخذ ہے۔ اور

اوس کی موجودہ شاعری کے اعتبار سے قریب الفہم بھی ہے۔ ہم ابھی آپ کے
سامنے جو نمونے پیش کریں گے اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے گی۔
غالب گمان یہ ہے کہ اُستاد اور اُس کے دونوں شاگردوں کے درمیان اس فرق
کا سرچشمہ نابغہ اور زہیر کا بہ اعتبار اوس کے ایک حد تک متاخر ہونا ہے۔ کیوں کہ
یہ ظاہر بات ہے کہ مضری شاعری کی زبان چھٹی صدی مسیحی کے نصف آخر میں بڑی
تیزی سے بدل رہی تھی اور ایک نہ ایک حد تک تمدّن کا پرتو اس پر پڑنا
شروع ہو گیا تھا۔ اور ایک بڑی حد تک مشکل پسندی اور صحرائی جکڑ بندیوں سے
وہ آزاد ہو رہی تھی۔ اور یہ بھی ظاہر بات ہے کہ نابغہ اور زہیر ان لوگوں میں تھے
جنھوں نے اس تبدیلی میں ذاتی امداد دی اور زبان کو اُس کی آخری منزل تک
پہنچانے میں، اس کی رفتار کو اپنی کوششوں سے تیز کیا تھا، یہاں تک کہ
قرآن آیا تو یہ ادبی زبان ایک جاودانی سانچے میں ڈھل گئی۔ پھر ایک اور
بھی سرچشمہ ہے دونوں شاگردوں اور اُن کے اُستاد کے درمیان اس فرق کا۔ اور
وہ یہ ہے کہ نابغہ اور زہیر کی شاعری میں اضافہ اور الحاق اتنی کثرت سے ہوا ہے
کہ اس کا کوئی مقابلہ اوس کی شاعری میں الحاق سے نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ہاں
خود اوس کی شاعری بھی الحاق اور ٹھونس ٹھانس سے خالی نہیں ہے۔ جس کا آیندہ
آپ کو اندازہ ہوگا۔ اوس کی شاعری کا وہ مقام جہاں ہمارا ٹھہرنا اہمیت رکھتا ہے
اس لیے کہ وہ ایک ایسا خاصہ ہے جو اُس کے اور اُس کے دونوں شاگردوں
کے درمیان مشترک ہے۔ سب سے پہلے وصف (حالات بیان کرنے) کے بارے
میں اس کا شاعرانہ مسلک ہے۔ کیوں کہ اس مسلک کی صحیح صحیح تشخیص، ایک طرف
ہمیں زہیر اور اُس کے شاگردوں کا کلام سمجھنے میں مددگار ہوگی اور دوسری طرف
خود اس مسلک کی تبدیلی اور اس قدر مختصر عرصے میں اس کی ترقی کے مطالعے

میں مفید ثابت ہوگی۔ اور تیسری طرف عبّاسی عہد کے بعض شاعرانہ مسلکوں کے بارے میں ہمیں اپنی رائے بدلنے میں معین و مددگار ہوگی۔

یہ اس لیے کہ اوْس ایک حسّی اور مادّی شاعر ہے اگر یہ تعبیر صحیح ہے گویا وہ اپنے محسوسات کی بنا پر شاعری کرتا ہے اور گویا وہ اپنے کانوں، اپنی آنکھوں اور اپنے ہاتھوں کے ذریعے شاعری کرتا ہے۔ یا یوں کہو کہ گویا ملکۂ تخیل اُسے اِس طرح نہیں ودیعت کیا گیا تھا جس طرح دوسروں میں احساسات سے الگ ودیعت کیا گیا ہے۔ بلکہ وہ خود اُس کے حواس میں ودیعت کیا گیا ہے۔ اگر علمی نکتہ رسی کے بغیر چارہ نہیں ہے تو یوں کہو کہ اوْس کے نزدیک ملکۂ تخیل اُس کے مادی احساس سے بہت بُری طرح وابستہ تھا اور اِس حِس سے الگ اس کی کوئی اہمیت نہیں تھی۔ یہاں تک کہ وہ کوئی کام اکیلے نہیں کرسکتا تھا۔ حواس کے ذریعے جو صورتیں اُس کی طرف منتقل ہوتی تھیں اُن کو وہ مجرّد کرکے اور اُن کی تنقیح اور تصفیے کے بعد انھیں دوبارہ مرکّب نہیں کرسکتا تھا بلکہ اس تالیف اور ترکیب میں حواس ہی کو وسیلہ بناتا تھا۔ اسی بنا پر اوْس کی شاعری میں وصف (حالات کا بیان) جیسا کہ اوپر ہم نے بیان کیا ہے، حسّی اور مادّی ہوتا تھا۔ اور کسی اور چیز سے مشابہ ہونے کے بجائے تصویر کشی سے زیادہ مشابہت رکھتا تھا مظاہرِ فطرت کی بالکل سچی یا تقریباً سچی کہانی ہوتا تھا۔

آپ اِن تمام باتوں سے یہ دھوکا نہ کھائیں کہ ہمارے دوست کے حواس آلاتِ تصویر کشی تھے جو فطرت کو محسوس کرتے تھے اور اس کو دہرا دیتے اور تصویر کھینچ دیتے تھے جیسا کہ فوٹوگرافی کا کام ہے یا جیسے گراموفون کا طریقہ ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اوْس بہت طاقت ور حِس کا مالک اور تخیل کو حواس کے

ساتھ شدید طور پر وابستہ رکھنے والا اور اپنی شعری تصویروں میں حواس پر بہت زیادہ اعتماد کرنے والا شاعر تھا۔ لیکن وہ (یہاں ایک اور خصوصی امتیاز' اس کا اور اس کے شاگردوں کا نمایاں ہوتا ہے) اِن تصویروں کو ترکیب دیتا تھا اور اِس ترکیب میں محنت کرتا اور مشقت و تکلیف برداشت کرتا تھا تو اِن حالات میں وہ دو خصوصیتوں کی وجہ سے ممتاز نظر آتا ہے۔ ایک یہ کہ اس کا خیال مادّی اور بُری طرح محسوسات سے متاثر تھا اور دُوسرے وہ ایک فن کار تھا جو شاعری کو اس قسم کا ہُنر اور فن سمجھتا تھا جو سیکھا جاتا اور محنت سے حاصل کیا جاتا ہے، اور جس کا پیش کرنے والا اُسے تیار کر کے پیش کرتا ہے اور اس میں کافی غور و فکر سے کام لیتا ہے۔ اور اس کے تیار کرنے اور اس پر غور و فکر کرنے میں کافی وقت صرف کرتا ہے۔

اِس طرح اوس سے شاعری یوں نہیں ظاہر ہوتی تھی جیسے بھرپور چشمے سے پانی اُبلتا ہے اور جس طرح کہ ہم صحرا نشینوں سے شاعری کے صدور کو فرض کر لینے کے عادی ہوگئے ہیں بلکہ اوس اپنی شاعری میں محنت کرتا اور کافی عرق ریزی کے بعد اُسے پیش کرتا تھا۔

تو آپ محسوس کرتے ہوں گے کہ یہ دونوں خصوصیتیں جن کے ذریعے ہمارا شاعر ممتاز نظر آتا ہے باہم واضح طور پر ایک دُوسرے سے مختلف ہیں۔ ایک خصوصیت فطری ہے جس میں شروع شروع شاعر کے ارادے اور اہتمام کو ذرا بھی دخل نہیں ہوتا بلکہ اسی فطرت پر وہ پیدا ہوتا ہے، اور یہ صلاحیت اُس کے ساتھ ساتھ پروان چڑھتی چلی جاتی ہے، یعنی اس کے تخیل اور اُس کے محسوسات میں اتنا زبردست اتصال ہے اور یہی اتصال ہے جس نے اُسے بغیر اپنے دِل کی گہرائیوں میں اُترے اور اپنے مخصوص مزاج کی طرف رجوع کیے

محسوس مظاہرِ فطرت کی فنی خوبیوں کو سمجھنے کی صلاحیت بخش دی ہو۔ اس فطری خصوصیت کو اوس نے خود ایجاد نہیں کیا تھا بلکہ اسے اُس نے پروان چڑھایا۔ مسلسل اس کی طرف توجہ رکھی اور زیادہ سے زیادہ اس پر اعتماد روا رکھا۔ آگے چل کر اس کا نتیجہ آپ ملاحظہ فرمائیں گے جب اُس فرق کو آپ دیکھیں گے جو اُس کے اور اُس کے شاگردوں کے درمیان پایا جاتا ہو۔

دوسری خصوصیت اکتسابی اور پیدا کردہ ہو، جس پر شاعر نے مسلسل توجہ دی اور مستقل اُسے اپنا مطمح نظر بنائے رکھا۔ نیز اُسے اپنی شاعرانہ صناعی کا ایک بنیادی اصول قرار دے لیا تھا۔ یعنی طبیعت کی روک تھام کرنا، اور شاعری کرنے میں بے لگام نہ ہوجانا اور اپنے کو اپنی رفتارِ مزاج کے ہاتھوں، جو بے تکان چلتی ہو نہ چھوڑ دینا کہ شعر اس طرح اُس سے اُبلنے لگیں جس طرح چشمے سے پانی اُبلتا ہو۔ اس روک تھام نے ہمارے شاعر کو اس بات پر آمادہ کردیا کہ وہ اپنی شاعری میں محنت اور اہتمام سے کام لے۔ یہی وہ خصوصیت ہو جو آپ کو زہیر، کعب اور حطیئہ میں بھی نمایاں نظر آئے گی۔ اور یہی وہ خصوصیت ہو جس کو راویوں نے بھی اِن شعرا میں محسوس کرلیا ہو جیسا کہ آپ خود اندازہ کرلیں گے اور اِن راویوں نے اِن شعرا کی یہی تعریف کی ہو کہ ان کے شعر کہنے میں سوچ بچار اور غور و فکر کی صفت پائی جاتی ہو۔

اور انھی دونوں خصوصیتوں کی وجہ سے جو ہم اوس کے یہاں دیکھ رہے ہیں ان تمام شعرا کے یہاں ایک خالص بیانی فن نکل آیا ہو۔ اور ان شعرا میں تشبیہ، مجاز اور استعارے کی کثرت ہوگئی اور اس سلسلے میں نئے نئے پہلو پیدا کرنے کی بہتات ہوگئی۔

اور اگر یہ مذکورہ باتیں صحیح ہیں اور ہم حقیقی طور پر یہ جانتے ہیں کہ وہ لوگ

جنھوں نے پہل کی اور اپنی شاعری میں تشبیہ، استعارے اور مجاز سے خوب خوب کام لیا اور اس میں طرح طرح کی موشگافیاں کیں۔ دراصل یہی جاہلی شعرا اور وہ بھی خاص کر اوس اور زہیر ہیں تو ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس خالص بیانی فن کو اپنانا، اس کی طرف بار بار توجہ دینا اور اُس کے برتنے میں غیرمعمولی دل چسپی کا اظہار کرنا، عہدِ عباسی کی نئی ادبی زندگی کے مظاہر میں سے نہیں ہے، جیسا کہ اب تک ہم سمجھا کرتے تھے اور نہ مسلم بن الولید وہ شخص ہے جس نے یہ فن ایجاد کیا یا پروان چڑھایا ہے جیسا کہ ہمارا خیال تھا۔

اور شاعری کا یہ بیانی اسکول، یہ اسکول جو فن برائے فن پر زور دیتا ہے، عہدِ عباسی کی پیداوار یا اُس عہد کا پروان چڑھایا اور طاقت پایا ہوا نہیں ہے بلکہ وہ اس سے بہت زیادہ قدیم اور عربی شاعری کی تاریخ میں بہت دُور تک اثر رکھنے والا ہے۔ یہ دورِ جاہلیت میں پیدا ہوا تھا۔ اوس اس کا موجد تھا۔ زہیر و حطیئہ نے اس کو پروان چڑھایا اور اموی عہد میں اس کے بہت سے ترجمان تھے، ان میں سے ایک جمیل بھی تھا۔ نیز اس صنف کا رواج عباسی عہد تک سلسلے وار بڑھتا گیا تو مسلم نے اُسے ہاتھوں ہاتھ لے لیا اُس کے بعد ابوتمام نے اور ابن المعتز نے اور پھر متنبی نے۔

اس جگہ آپ کو اندازہ ہوجائے گا کہ جاہلی شاعری کے اس اسکول کی تحقیق کا کس قدر اثر اور وزن ہوسکتا ہے نہ صرف ان شعرا کی کُل یا بعض شاعری کی صحت ثابت کرنے کے لیے بلکہ ایک دوسری چیز کے ثابت کرنے میں بھی جو ادبیات کی تاریخ میں اُس سے کہیں زیادہ دُوررس اثر رکھتی ہے۔ یعنی اس بیانی اسکول کی نشوونما جس نے شاعری کو ایک فن کی حیثیت دی ہے اور جس نے شاعری کی صورت اور ہیئت پر اس قدر زور دیا ہے کہ کسی طرح موضوع

اور مقصد کے حسن پر زور دینے سے کم نہیں ، ہے۔

مگر اس وقت تک ہم نے سوائے اپنے دعوے کی تفصیل بیان کرنے کے جس پر کوئی دلیل قائم نہیں تھی ، اس سلسلے میں اور کوئی اضافہ نہیں کیا ہے۔ اب ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ وقت آگیا ہے کہ ہم اس دعوے کو اوس کی شاعری کی واضح مثالوں سے ثابت کر دکھائیں ۔ اور جب ہم اس منزل سے کامیابی کے ساتھ گزر جائیں گے تو پھر ان دونوں خصوصیتوں کو اُس کے تلامذہ کی شاعری میں تلاش کریں گے ۔

اوس کی شاعری کے سلسلے میں سب سے پہلا قصیدہ جو ان دونوں خصوصیتوں کے اثبات میں ہم آپ کے سامنے پیش کر رہے ہیں وہ اس کا حائیہ قصیدہ ہے جسے قدما نے بے حد پسند کیا ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ پورے زمانۂ جاہلیت کے دوران میں بارش کے حالات بیان کرنے میں جو شاعری کی گئی ہے اُس میں یہ سب سے بہتر قصیدہ ہے ۔

اس قصیدے کے کہنے والے کے بارے میں قدما کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ اہل کوفہ اسے عبید بن الابرص کا قصیدہ کہہ کر روایت کرتے تھے ۔ مختارات ابن الشجری میں آپ اسے عبید ہی کی طرف منسوب پائیں گے ۔ بغداد اور بصرے کے رہنے والے اسے اوس کی طرف منسوب کرتے تھے جیسا کہ مبرد کی کتاب 'الکامل' میں ، 'کتاب الاغانی' میں اور ابن قتیبہ کی 'طبقات الشعراء' میں دیکھ کر آپ کو پتا چلا ہوگا اور کھلی ہوئی بات یہ ہے کہ یہ قصیدہ دو قصیدوں سے مرکب ہوگیا ہے ان میں سے ایک بلا شک و شبہ اوس کا ہے ۔ اس لیے کہ اس قصیدے اور اُن دوسرے قصیدوں کے درمیان جو کوفیوں اور بصریوں کے متفقہ فیصلے کی بنا پر اوس ہی کے قصیدے ہیں ، انتہائی مشابہت پائی

پائی جاتی ہے۔ اور دُوسرا قصیدہ کسی دُوسرے شاعر کا ہے۔ کوفیوں کا گمان تھا کہ وہ دُوسرا شاعر عبید ہے۔ تو صورتِ حال اُن کے لیے گڈمڈ ہوگئی اور انھوں نے اوس کے قصیدے اور دُوسرے قصیدے کے بعض اجزا کو ایک ساتھ خلط ملط کر دیا۔

یہ واقعہ ہے کہ ہم اوس کے دیوان میں اس قصیدے کو دیکھتے ہیں کہ شاعر نے تین بار اس میں مطلع کہا ہے۔ ایک دفعہ شروع میں مطلع کہتا ہے ؎

ودع لمیس وداع الصارم اللاحی    رخصت کرلمیس کو اس شخص کی طرح سے جو قطعِ تعلق
اذ فنکت فی فساد بعد اصلاحی    کرنے والا ہو اور اظہارِ ملامت کرنے والا، اس لیے
کہ اس نے درستگی کے بعد بڑی خرابی پیدا کی ہے۔

پھر تھوڑی دُور کے بعد مطلع کہتا ہے ؎

هبت تلوم ولیست ساعة اللاحی    اُٹھی وہ ملامت کرتی ہوئی اور یہ کوئی ملامت
هلا انتظرت بهذا اللوم اصباحی    کرنے کا وقت نہ تھا۔ اس نے ملامت کرنے میں
صبح کا انتظار تو کیا ہوتا۔

پھر کچھ ہی دُور چل کر کہتا ہے ؎

انی ارقت ولم تأرق معی صاح    میں جاگتا رہا اور اے رفیق تو میرے ساتھ نہ جاگا
لمستکف بعید النوم لواح    اُس مصیبت زدہ کے لیے جس کی نیند اُڑگئی ہو
اور جو لاغر و ناتواں ہو۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ باشندگانِ بصرہ اس قصیدے کے پہلے حصّے کو اوس کی شاعری سمجھ کر روایت کرتے تھے اور اُسے تیسرے حصّے کے ساتھ ملا دیتے تھے، اس کا ثبوت مبرد کا "عرب" کی تفسیر میں ذیل کے شعر سے شہادت لانا ہے اور اُس نے اس شعر کو اوس کی طرف منسوب کیا ہے ؎

وقد لهوت بمثل الرئم آنسة — میں اکثر کھیل کھیلا ہوں ایسی حسینہ کے ساتھ جو مثل
تصبی الحلیم، عروب غیر مکلاح — سفید رنگت والے ہرن کے ہی، جو بڑے بردبار آدمی
کو بھی فریفتہ کرلے۔ عربی نسل والی ہی جس کے چہرے
کی رنگت میں کوئی داغ دھبہ نہیں ہی۔

لیکن کوفے والے گویا اس قصیدے کے پہلے حصّے سے ناواقف تھے وہ قصیدے
کی ابتدا دوسرے حصّے سے کرتے تھے ؎

هبت تلوم ولیست ساعة اللاحی — اٹھی وہ ملامت کرتی ہوئی، یہ کوئی ملامت کرنے کا
هلا انتظرت بهذا اللوم اصباحی — وقت نہ تھا۔ اُس نے ملامت کرنے میں صبح کا انتظار
تو کیا ہوتا۔

اور اسی طرح مختارات الشجری میں بھی آپ اس قصیدے کی ابتدا دیکھیں گے۔ ہمارا
غالب گمان یہ ہی کہ یہ دوسرا حصّہ اوس کی شاعری کا جز نہیں ہی، کیوں کہ اس
میں کچھ رنج و فکر کے آثار پائے جاتے ہیں جو ہمیں اوس کے یہاں اور کہیں
ملتے ہی نہیں ہیں۔ ان اشعار کو ملاحظہ فرمایئے ؎

هبت تلوم ولیست ساعة اللاحی — اٹھی وہ ملامت کرتی ہوئی، اور یہ کوئی ملامت
هلا انتظرت بهذا اللوم اصباحی — کرنے کا وقت نہ تھا۔ اُس نے ملامت کرنے میں
صبح کا انتظار تو کیا ہوتا۔

قاتلها الله تلحانی وقد علمت — اللہ اُسے غارت کرے، وہ مجھے ملامت کرتی ہی
ان لنفسی افسادی و اصلاحی — حال آں کہ اُسے معلوم ہی کہ میری خرابی یا درستی سے
مجھ ہی کو فائدہ یا نقصان پہنچے گا۔

کان الشباب یلهینا و یعجبنا — جوانی ہمیں عیش و عشرت میں مبتلا رکھتی تھی اور ہمیں
فما وهبنا ولا بعنا بأرباح — اچھا لگتا تھا پس نہ تو ہم نے کچھ دیا اور نہ نفع
اٹھا کر بیچا۔

| | |
|---|---|
| ان اشرب الخمر او أُذاء لها ثمنًا | چاہے میں شراب پیوں یا اُس کی قیمت سے زیر بار |
| فلا محالة يومًا انني صاحي | ہوں بہرحال ایک نہ ایک دن مجھے ہوش آنا ہے۔ |
| ولا محالة من قبر بمحنية | اور ضرور ایک قبر میں جانا ہے وادی کے موڑ پر |
| او في مليع كظهر الترس وضاح | یا میدانِ ملیع میں جو مثل پشتِ سپر کے سپاٹ ہے۔ |

کچھ ہو اس قصیدے کا تیسرا حصہ ہی ہمارے لیے اہمیت رکھتا ہے۔ اُسی کو ہم آپ کے سامنے پیش کر رہے ہیں اور دعوت دے رہے ہیں کہ اُسے آپ توجہ اور غائر نظر سے پڑھیے۔ سب سے پہلے آپ اندازہ کریں گے کہ یہ حصہ وہی مادی شاعری ہے جس کا ہم آپ سے ذکر کر چکے ہیں۔ اس میں آپ کو تشبیہ کی بہتات نظر آئے گی۔ تشبیہ کی کثرت مادی چیزوں کے ساتھ جو سب کی سب سماعت یا بصارت کے ذریعے محسوس ہوتی ہیں اور سب کی سب صحرائی انداز کی ہیں۔ اوس کہتا ہے

| | |
|---|---|
| اني أرقت ولم تأرق معي صاح | میں جاگتا رہا اور اے رفیق تو میرے ساتھ نہ جاگا |
| لمستكف بعيد النوم لواح | اُس مصیبت زدہ کے لئے جس کی نیند اُڑ گئی ہو جو لاغر و ناتواں ہو۔ |

| | |
|---|---|
| يا من لبرق ابيت الليل ارقبه | کون میرا ساتھ دے اُس بجلی کے انتظار میں جس کو |
| في عارض كمضئ الصبح لماح | رات بھر میں تکتا رہا۔ اُس ابر میں جو مثل سپیدۂ سحری کے روشن ہے۔ |

اس پہلی تشبیہ کو دیکھیے، برق کی تشبیہ سپیدۂ سحری کے ساتھ ہے اور لمّاح کا لفظ اُس نے استعمال کیا ہے، جو بجلی کے کوندنے کی بہترین تصویر کھینچ دیتا ہے، گویا اُس نے یہ لفظ اس لیے استعمال کیا ہے تاکہ اس تشبیہ کی اصلاحی تکمیل کر دے اور بعض احتیاطیں پوری ہو جائیں۔ کیوں کہ صبح کی روشنی میں دم بہ دم چمکنا نہیں ہوتا ہے، اور بجلی کی چمک دائمی نہیں ہوتی ہے۔ اوس آپ کے

سامنے یہ تصویر پیش کرنا چاہتا ہے کہ جب بجلی کوندتی ہے تو اس کی چمک کتنی زوردار ہوتی ہے اتنا زور رہوتا ہے کہ گویا صبح روشن ہوگئی ہے لیکن اُسی وقت یہ بھی بتا دینا چاہتا ہے کہ یہ چمک دمک برقرار نہیں رہتی ہے۔

پھر اوس کہتا ہے ؎

دانٍ مسفٍّ فویق الارض ھیدبہٗ — وہ ابر بہت نیچا اور نزدیک ہے، اور زمین سے کچھ ہی
یکاد یدفعہ من قام بالراح — اوپر اس کی جھالر ہے اتنا کہ شاید کوئی آدمی جو کھڑا ہو اُسے اپنی ہتیلی سے ہٹا سکتا ہے۔

اِس جھالر کو دیکھیے جو اُس نے بادل کے لیے ثابت کی ہے اور اُس کو زمین سے اِتنا قریب کر دکھایا ہے۔ پھر اُس کے اِس قول کو دیکھیے کہ یکاد یدفعہ من قام بالراح، مادیت سے اُس شاعر کے غیر معمولی طور پر بہرہ در ہونے کو آپ محسوس کرسکتے ہیں، جو بادل کو زمین سے اس قدر قریب قرار دیتا ہے کہ آپ اسے اپنے ہاتھوں سے چھو سکتے ہیں اور اگر کھڑے ہو جائیں تو اُسے سامنے سے ہٹا بھی سکتے ہیں۔ اس کے آگے وہ کہتا ہے ؎

کأنما بین اعلاہ و اسفلہ — گویا اُس کے بلند و پست حصے کے درمیان
ریط منشرۃ او ضوء مصباح — چادریں ہیں پھیلی ہوئی، یا چراغ کی روشنی ہے۔

یہ دونوں بھی مادّی تشبیہیں ہیں جو بصارت کے ذریعے محسوس ہوتی ہیں، پھر وہ کہتا ہے ؎

ینفی الحصیٰ عن جدید الارض مبترکا — وہ ہٹاتا ہے سنگ ریزوں کو نئی زمین سے بیٹھا ہوا
کأنہ فاحصٌ او لاعبٌ داحی — گویا کہ وہ کُرید نے والا ہے یا کھیلنے والا۔

پہلے ٹکڑے میں لمس کی جانے (چھونے) والی مادّیت ہے اور دوسرے ٹکڑے میں دو مادّی تشبیہیں ہیں جو بصارت کے ذریعے محسوس ہوتی ہیں۔ پھر وہ

کہتا ہے ؎

كأن ربيقه لما علا شطبيًّا — گویا کہ خوش نما حصّے اُس ابر کے جب وہ ابر پہاڑ کے
اقراب ابلق ينفي الخيل رماح — اوپر بلند نظر آیا۔ اس طرح تیزی سے چلتے ہیں جیسے ابلق
رنگ کے گھوڑے کا سوار نیزہ ہاتھ میں لیئے گھوڑا دوڑاتا ہو۔

كأن فيه عشارًا جلة شرفًا — گویا اُس ابر میں بڑی بڑی اونٹنیاں ہیں دودھ
شعثًا لهاميم قد همت بإرشاح — دینے والی، قد آور جو دودھ دینے کا ارادہ کیے ہیں
هُدلًا مشافرها بحًّا حناجرها — جن کے حلق بڑے بڑے ہیں جن کے ہونٹ لٹکے ہوئے
تسيم اولادها في قرقر ضاحي — ہیں جو اپنے بچھیڑوں کو کھلی ہوئی جگہ چراتی ہیں۔
هبت جنوب بأولاه ومال به — بادِ جنوبی نے اُس کے اگلے حصّے کو تیزی سے آگے
اعجاز مزن يسح الماء دلاح — بڑھایا، اور اُس کے پچھلے حصّوں سے جو پانی برسا رہے
ہیں اور سیاہ رنگ ہیں اس کو موڑ دیا۔

فاصبح الروض والقيعان ممرعة — تو باغ، اور ٹیلے اُس سے سرسبز ہوگئے۔ کسی نے
من بين مرتفق منها ومن طاحي — بہ قدرِ ضرورت پانی لیا اور کہیں پانی بھر گیا۔

ان تمام اشعار کو ملاحظہ فرمائیے، اور ان میں گھوڑے سے ایک مرتبہ اور اونٹنیوں سے دوسری دفعہ جو تشبیہ دی گئی ہو اُسے دیکھیے اور ان شاعرانہ تصویروں کو سامنے رکھیے جو کہیں تو بصارت کے ذریعے محسوس ہوتی ہیں اور کہیں سماعت کے ذریعے، جن کو شاعر نے بڑی مضبوطی سے جمایا ہو اور اس طرح صاف صاف پیش کیا ہو کہ ایسا معلوم ہوتا ہو جیسے اُس نے صحرانشینوں کے دل موہ لیے ہیں تو اب وہ بادل کی عکاسی اور ابر کے حالات بیان کرتے ہیں اسی طرزِ تعبیر کی پیروی کرتے ہیں جیسا کہ آپ کو کتاب الاغانی اور دوسری ادب کی کتابوں میں نظر آتا ہوگا۔

اس کے بعد اِن دو نوں شاعروں کو دیکھیے جو اِس اسکول سے باہر کے ہیں اور جن کی طرف بارش اور بادل کے حالات بیان کرنے والی شاعری منسوب ہی ایک اُن میں امرء القیس ہی جس نے اپنے مشہور معلّقے میں یہ شاعری کی ہی۔ دوسرا اعشیٰ ہی جس نے اپنے مشہور لامیہ قصیدے میں بارش اور بادل کا ذکر کیا ہی جس کا مطلع ہی ؎

ودّع هريرة ان الركب مرتحل    ہریرہ کو رخصت کردے۔ کیوں کہ قافلہ کوچ کرنے والا

وهل تطيق وداعًا ايها الرجل    ہی۔ اے شخص! کیا تو رخصت کرنے کی تاب لاسکتا ہی؟

امرء القیس اپنے معلقے میں کہتا ہی ؎

اصاح ترى برقًا أريك وميضه    اے دوست بجلی کو دیکھ، میں تجھے اُس کی چمک دکھلاتا ہوں۔

كلمع اليدين في حبي مكلل    ایسا معلوم ہوتا ہی کہ تہ بہ تہ بادل میں دو ہاتھ حرکت کر رہے ہیں

يضيئ سناه اوصابيح راهب    بجلی کی چمک میں ایسی روشنی ہی (کہ یہ فرق نہیں ہوپاتا)

امال السليط بالذبال المفتل    کہ یہ بجلی ہی یا کسی راہب کے کئی چراغ جل رہے ہیں جن کی بتیوں میں تیل ملایا گیا ہی۔

قعدت له وصحبتي بين ضارج    میں اور میرے دوست ضارج اور عذیب کے درمیان

وبين العذيب بعد مامتأملي    بعد غور کے بجلی کے تماشے کے واسطے بیٹھ گئے۔

على قطن بالشيم ايمن صوبه    یہ معلوم ہوتا تھا کہ پانی قطن پہاڑ کی داہنی طرف

وأيسره لدى الستار فيذبل    برستا ہی اور ستار و یذبل کی بائیں طرف برستا ہی۔

فاضحى يسح الماء حول كتيفة    کتیفہ میں اس طرح پانی برسا کہ اس نے

يكب على الأذقان دوح الكنهبل    کنہبل کے بڑے بڑے درختوں کو اوندھے منھ گرادیا

میں سمجھتا ہوں کہ آپ کو میری طرح اس بات کے ماننے میں کوئی تردّد نہ ہوگا کہ اِس شاعری میں جو لطیف تشبیہوں اور باریک موشگافیوں سے خالی ہی اور اوس کی اُس

شاعری میں جو اوپر میں نے پیش کی ہے زمین آسمان کا فرق ہے۔ اور اعشیٰ کہتا ہے ؎

بل ھل تری عارضًا قد بت ارمقہ — بلکہ کیا تم نے دیکھا اُس ابر کو جسے رات بھر میں تکتا رہا۔

کأنما البرق فی حافاتہ شعل — اُس کے اطراف میں بجلی ایسی ہے جیسے شعلے اُٹھ رہے ہیں

لہ رداف وجوز مفأم عمل — اس کے پچھلے حصّے، اور وسط اور درمیانی بھرا ہوا

منطق بسجال الماء متصل — ہے اور تیز رفتار ہے، اور پانی اُس سے برس رہا ہے

لم یلھنی اللھو عنہ حین أرقبہ — جب میں اُسے دیکھ رہا تھا تو نہ کھیل نے مجھے اس سے غافل

ولا اللذاذۃ فی کأس ولا شغل — بنایا اور نہ ساغر آشامی کی لذّت نے اور نہ کسی اور کام نے۔

فقلت للشرب فی درنا وقد ثملوا — میں نے کہا شرابیوں سے اس حالت میں کہ وہ مست ہوگئے

شیموا وکیف یشیم الشارب الثمل — تھے۔ دیکھو اس بجلی کو اور بھلا کیا دیکھے گا وہ شرابی جو مست ہوگیا ہو۔

قالو اثمار فبطن الخال جادھما — انھوں نے کہا کہ یہ ابر ثمار اور بطن الخال میں برس رہا ہوگا۔

فالعسجدیۃ فالابلاء فالرجل — پھر عسجدیہ، ابلا اور رجل میں

فالسفح یجری فخنزیر فبرقتۃ — پھر وادی سفح میں سیلاب لایا ہوگا پھر خنزیر اور برقتہ

حتی تدافع منہ الربو فالحبل — میں۔ یہاں تک کہ اس سے ربو اور حبل کی پہاڑیاں چھپ گئی ہوں گی۔۔

حتی تحمل عنہ الماء تکفلۃ — یہاں تک کہ اُس سے کافی پانی لے لیا ہوگا باغ قطا

روض القطا فکثیب الغنیۃ السھل — نے اور غنیہ کے ٹیلے نے

یسقی دیارًا لھا قد اصبحت عزمًا — وہ سیراب کرتا ہے محبوبہ کے ان گھروں کو جو ہوگئے افتادہ

زورًا تجانف عنھا القود والرسل — گوشۂ تنہائی میں کہ سوار و قاصد اُن کا رُخ نہیں کرتے

یہ اشعار امرء القیس کے اُن اشعار سے بھی جو ہم نے روایت کیے ہیں، حسن و خوب صورتی میں پست ہیں اور تشبیہ کے اعتبار سے تو اُن اشعار سے بہت گھٹیا

ہیں بلکہ یہ اشعار تشبیہ سے تقریباً یکسر خالی ہوتے اگر یہ ایک شعر نہ ہوتا ہے

| | |
|---|---|
| لہ مرداف وجون مقام عمل | اُس کے پچھلے حصے اور وسط، اور درمیانی حصہ، |
| منطق بسجال الماء متصل | بھرا ہوا ہے اور تیز رفتار ہے، اور پانی برابر اُس سے برس رہا ہے۔ |

بہرحال ہم اِن دونوں شاعروں کی شاعری میں اُس شاعرانہ مسلک سے بہت دور رہتے ہیں جس کا مادی محسوسات اور دقیق عکاسی پر دار و مدار ہے اور جس کی ایک جھلک اوس کے حائیہ قصیدے میں ہم دیکھ چکے ہیں۔

اب ہم اوس کے اِس قصیدے کو چھوڑ کر ایک دوسرے مشہور لامیہ قصیدے کی طرف آتے ہیں جس میں اوس نے اپنے ہتیاروں کی تفصیلات بیان کی ہیں اور بہت کامیابی کے ساتھ بیان کی ہیں۔ ہتیاروں کی تفصیل بیان کرنے میں ٹھیک اُسی راہ پر وہ گامزن ہوا ہے، جو بادل، بارش اور سیلاب کی تفصیل بیان کرنے میں اُس نے اختیار کی تھی۔ یعنی مادی تشبیہ اور دقیق عکاسی کی راہ سے

| | |
|---|---|
| وانی امرؤ اعددت للحرب بعدما | اور میں ایک ایسا آدمی ہوں کہ میں نے جنگ کے لیے مہیا کیا ہے، جب کہ میں نے دیکھا اُس کا شرارہ |
| رأیت لها نابا من الشر أعصلا | سے بھرا ہوا تیز دانت۔ |
| أصم ردینیا کأن کعوبه | ٹھوس ردینی نیزے کو کہ گویا گرھیں اس کی |
| نوی القسب عراصا مزجا منصلا | گٹھلیاں ہیں خرموں کی اور وہ تیز انی والا ہے |
| علیه کمصباح العزیز یشبه | اُس کے اوپر ایسی چمکتی ہوئی سنان ہو جیسے ایک عیسائی عابد کا چراغ، جسے اُس نے عید فصح کے لیے روشن کیا |
| لفصح ویحشوه الذبال المفتلا | اور اُسے بٹے ہوئے فتیلوں سے بھر دیا ہو۔ |

و املس صولیاً کنھی قرارۃ
احس بقاع نفح ریح فأجفلا

اورچکنی چمکتی ہوئی سخت زرہ، مثل چشمے کی لہروں کے جو ایک زمین پر ہو کہ جہاں ہوا تیز چل رہی ہو اور اس کا پانی روانی سے بہنے لگے۔

کأن قرون الشمس عند ارتفاعھا
وقد صادفت طلعاً من النجم اعزلا

گویا کہ شعاعِ آفتاب، جب وہ سورج بلند ہو، اور ایک اُگتی ہوئی بیل پر پڑ رہی ہو۔

تردد فیہ ضوءھا و شعاعھا
فأحصن وازین لامرئ ان تسربلا

یہ زرہ اُس آفتاب کی روشنی میں جگمگاتی ہے۔ کتنی مضبوط اور کتنی زینت دینے والی ہے اُس انسان کو جو اُسے پہنے۔

وابیض ھندیاً کأن غرارہ
تلألؤ برق فی حبی تکللا

اور چمکتی ہوئی ہندستانی تلوار گویا کہ اس کی باڑھ ایک بجلی کی چمک ہے چھائے ہوئے ابر میں

اذا سُلّ من غمد تأکل اثرہ
علی مثل مصحاۃ اللجین تأکلا

جب وہ نیام سے کھینچی ہے تو وہ تیز کی جاتی ہے ہر ایسے اوزار پر جو مثل چاندی کے کدال کے ہو۔

کأن مدب النمل یتبع الربی
ومدرج وزخاف بردًا فاسھلا

اس پر جوہر ایسے ہیں جیسے چیونٹیاں کسی ٹیلے کی طرف جا رہی ہوں یا ٹھنڈک سے اندیشہ کر کے نشیب کی طرف آ رہی ہوں

علی صفحتیہ من متون جلائہ
کفی بالذی ابلی و انعت منصلا

اُس کے دونوں رخوں پر ہیبت اور رعب ہے، کیا کہنا اُس شخص کا جو اس تلوار سے کارِ نمایاں کرتا ہے، اور کیا کہنا اس تلوار کا۔

ومبضوعۃ من رأس فرع شظیۃ
بطود تراہ بالسحاب مجللا

اور ایسی ڈھال کہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی پہاڑ کا ٹکڑا ہے کہ جس پر ابر چھایا ہو۔

علی ظہر صفوان کأن متونہ

اور وہ پشت پر ہے ایک [illegible] چکنے پتھر کے، کہ گویا

علّلن بدھن یزلق المتنزلا — پشت پر اس کی بار بار تیل ملا گیا ہو کہ وہ پھسلا دیتا ہے قطراتِ باراں کو۔

یطیف بھا راع یجشم نفسہ — اُس کے اِردگرد ایک محافظ گھومتا رہتا ہے جو اپنے کو
لیکلاء فیھا طرفہ متأملا — زحمت میں ڈالتا ہے تاکہ اس کی بغور نگرانی کرتا رہے۔

فلاقی امرأ من میدعان وأسمحت — اس نے ملاقات کی قبیلۂ میدعان کے ایک شخص سے
قرونتہ بالیأس منھا معجلا — اور اس کے دل نے بہت جلد مایوسی کا احساس کرلیا

فقال لہ ھل تذکرن مخبراً — اُس نے اُس سے کہا کہ کیا تم بیان کروگے اس واقعے
یدل علی غنم ویقصر معملا — کو جو مالِ غنیمت کا ذریعہ ہو اور جس میں محنت کم پڑے۔

علی خیر ما أبصرتھا من بضاعۃ — جو پتا دے بہترین اُس پونجی کا جو تمہاری نظر میں ہو اُس
لملتمس بیعا بھا أو تبکلا — شخص کے لیے جو فروخت کرنا چاہے یا فائدہ نہ اُٹھانا چاہے

فویق جبیل شامخ لن تنالہ — ایک بلند پہاڑ کے اوپر، جس کی چوٹی پر تم پہنچ نہیں
بقنتہ حتی تکل وتعملا — سکتے جب تک تھک نہ جاؤ اور بہت محنت مشقت نہ کرو

فأبصر ألھابا من الطود دونہ — پس دیکھی اُس نے ایک شعلے کی لپک پہاڑ سے، جو اُس
یری بین رأسی کل نیقین مھبلا — کے سامنے تھا جس کی وجہ سے دو پہاڑوں کے درمیان روشنی نظر آتی تھی۔

فأشرط فیھا نفسہ وھو معصم — پس اس نے اپنے کو آمادہ کرلیا اس حالت میں کہ
وألقی بأسباب لہ وتوکلا — وہ ایک جائے پناہ میں تھا اور اُس نے ذرائع اختیار کرکے اُس کے اوپر بھروسہ کیا۔

وقد أکلت أظفارہ الصخر کلما — اور اُس کے ناخنوں کو پتھر نے کھالیا۔ جب بھی
تعیّا علیہ طول مرقی توصلا — چڑھائی کا طول اس پر دشوار ہوتا تھا وہ اپنے ناخنوں کو گڑا کر چڑھتا تھا۔

| | |
|---|---|
| فما زال حتى نالها وهو مشفق | برابر وہ یونہی چڑھتا رہا یہاں تک کہ اُس چوٹی کو |
| على موطن لو زلّ عنه تفصّلا | پا گیا مگر وہ خوف زدہ تھا کہ ایسے مقام پر اگر وہ پھسلتا |
| | تو اُس کے پرخچے اُڑ جاتے۔ |
| فأقبل لا يرجو الذي صعدت به | پس وہ متوجہ ہوا اس طرح کہ اب وہ امید اُس میں |
| ولا نفسه الا رجاء مؤملا | نہ تھی حال آں کہ جان اُس کی وہی امید تھی۔ |
| فلما قضى مما يريد قضاءه | جب اُس نے اپنے ارادے کے مطابق مطلب پورا کر لیا |
| وصلّ بها حرصًا عليه فأطولا | اور وہاں اُتر پڑا طمع کی وجہ سے طویل عرصے تک قیام کیا |
| أُمرّ عليها ذات حد غرا بها | تو اس پہاڑ پر چلایا اُس نے باڑھ دار باریک دھار |
| رقيق بأخذ بالمداوس صيقلا | اوزار کو جو صیقل کیا ہوا تھا۔ |
| على فخذيه من براية عودها | اس کے دونوں رانوں کے اوپر لکڑی کی ایک ایسی |
| شبيه سفى البهمى اذا ما تفتلا | کمان تھی جیسے درخت کی شاخ جو مڑی ہوئی ہو۔ |
| فلما نجى من ذلك الكرب لم يزل | جب اس نے اُس تکلیف سے نجات پائی تو برابر خشک |
| يمظعها ماء اللحاء لتذبلا | کرتا رہا اس کمان کی لکڑی کو تاکہ وہ لاغر ہو جائے۔ |
| فجردها صفراء لا الطول عابها | تو بنا دیا اُسے زرد رنگ کا چھریرے بدن والا، نہ وہ |
| ولا قصر أزرى بها فتعطلا | اتنی لمبی ہو کہ عیب دے نہ اتنی کوتاہ ہو کہ جس سے |
| | خرابی پیدا ہو۔ |
| كتوم طلاع الكف لا دون ملئها | ہتیلی کی چھپانے والی، نہ تو ہاتھ کے بھرنے سے کم |
| ولا عجسها من موضع الكف أفضلا | ہو اور نہ ہتیلی سے فاضل ہو |
| اذا ما تعاطوها سمعت لصوتها | جب اُس کے چلّے کو کھینچتے ہیں تو اس کی آواز |
| اذا أنبضوا عنها نئيما وأزملا | گونجتی ہوئی سنائی دیتی ہے۔ |
| وان شد فيها النزع ادبر سهمها | اور جب [illegible] کھینچا جاتا ہے تو تیر اُس کا اُس کے |

| | |
|---|---|
| الی منتهی من عجسها ثم اقبلا | چلّے کے انتہائی حد تک پیچھے جاتا ہے پھر آگے بڑھتا ہے۔ |
| ومشو جفیر من فروع غرائب | اور ترکش میں بھرے ہوئے ہیں اپنے تیر جن کو تیر |
| تنطع فیها صانع و تنبلا | تراشنے والے نے بہت عمدہ بنایا ہے۔ |
| تخیرن انضاء و رکبن انصلا | اور منتخب کیے گئے ہیں دبلے دبلے، اور ان پر ایسے پھل |
| کجمر الغضا فی یوم ریح تزیلا | لگائے گئے ہیں جو تیز ہوا میں انگاروں کے مثل بھڑکتے ہوئے ہیں۔ |
| فلما قضی فی الصنع منهن فهمه | جب صناع نے اپنا پورا کمال ان کے بنانے میں صرف |
| فلم یبق الا أن تسن و تصقلا | کر دیا اور بس اتنی بات رہ گئی کہ ان پر باڑھ رکھ دی جائے اور جلا دی جائے۔ |
| کساهن من ریش یمان ظواهرا | تو ان تیروں میں پر لگا دیے یمن سے لائے ہوئے |
| سخاما لؤاما لین المس اطحلا | چمک دار، جو بہت نرم اور ملائم ہیں۔ |
| یخرن اذا انفزن فی ساقط الندی | وہ تیر پرواز کرتے ہیں جب انھیں رہا کیا جائے |
| وان کان یوما ذا اهاضیب مخضلا | گرتی ہوئی شبنم کی طرح چاہے وہ دن ایسا ہو جس میں بارش ہو رہی ہو۔ |
| خوار المطافیل الملمعة الشوی | ان سے آواز آتی ہے جیسے بچے والی گائیں چیختی |
| واطلاؤها صادفن عرنان مبقلا | ہیں جن کے سفید رنگ کے پانو ہوتے ہیں اور اُن کے بچے اُن سے دُور ہو کر پہاڑ پر چڑھ گئے ہوں۔ |
| فذالک عدادی فی الحروب اذا التظت | بس یہ ہے میرا ساز و سامان لڑائیوں میں جب کہ |
| وأرددف بأس من حروب واعجلا | اُن کی آگ بھڑک اٹھے اور اُس کی تیزی کے ساتھ رونما ہو جائے۔ |

اس قصیدے کو دیکھیے، جب اُس نے اپنی تلوار، اپنے نیزے اور اپنی ڈھال کی تفصیلات بیان کرنا چاہیں اور جب اُس نے اپنی کمان کی اور اُس لکڑی

کی جس سے یہ کمان بنائی گئی ہے اور کمان کی ڈوری کی اور اُس آواز کی جو تیر نکلتے وقت کمان سے پیدا ہوتی ہے اور تیر کی حرکت کی۔ اور پھر تیر کے پیکان اور اُس کے پروں کی تفصیلات بیان کرنا چاہیں تو کس طرح اس قسم کی مادّی تشبیہوں سے کام لیا۔ اس تمام شاعری میں جیسا کہ آپ خود اندازہ کرتے ہوں گے "مادّی تشبیہوں" کا ایسا راستہ اُس نے اختیار کیا ہے جس کے الفاظ دشواری اور اشکال سے خالی نہیں۔ لیکن پھر بھی وہ ایک فنّی حُسن رکھتا ہے جو سزاوار ہے اِس بات کا کہ انسان "تکلیف برداشت کر کے اُسے سمجھے اور اُس سے لطف اندوز ہو۔

اس انداز کی تشبیہیں اور اس قسم کے تفصیلات جن میں ایسی تشبیہوں اور دیگر مختلف بیانی فنون سے کام لیا جاتا ہے۔ اوس کی شاعری میں آپ کو ملیں گے بہ شرطے کہ وہ گڑھے ہوئے اور اُس کے سر منڈھے ہوتے اشعار نہ ہوں جیسے کہ یہ اشعار ہیں جو آگے چل کر ہم آپ کے سامنے پیش کریں گے جو نمونہ ہیں ایسی شاعری کا جو اوس نے نہیں کہی ہے، مگر اُس کے سر لاد دی گئی ہے۔ لیکن میں اوس کی شاعری کے تذکرے کو بغیر ایک لمحے کے لیے اُس قصیدے کے پاس رُکے ختم نہیں کروں گا جو اوس کے نام سے لوگوں کے ذہنوں میں بسا ہوا ہے اور جسے قدما اس قدر پسند کرتے تھے جو کسی طرح اس کے حائیہ قصیدے سے اِن لوگوں کی پسندیدگی سے کم درجہ نہیں ہے۔ یہ قصیدہ وہ مرثیہ ہے جس کے ذریعے اُس نے اپنے دوست فضالہ کا مرثیہ کہا ہے جس کا مطلع ہے ؎

| | |
|---|---|
| ایتہا النفس اجملی جزعا | اے نفس، صبر اختیار کر |
| ان الذی تحذرین قد وقعا | جس چیز کا تجھے ڈر تھا وہ تو پیش ہی آگئی۔ |

قدما اس مطلع سے بہت محظوظ ہوتے تھے۔ ابنِ قتیبہ کہتا تھا کہ: کسی شخص

نے بھی ایسے شعر سے مرثیے کی ابتدا نہیں کی ہو۔ واقعہ یہ ہو کہ یہ شعر اچھا، دل نشیں اور پُراثر ہو خاص کر قضا و قدر پر اس قسم کا یقین ایسا یقین جو آپ کو اس طرف مُبلاتا ہو کہ آپ صورتِ حال کو جس طرح وہ وقوع پذیر ہو جائے اُسی طرح قبول کرلیجیے، کیوں کہ آپ اُسے بدلنے کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں۔ اِس قصیدے میں جو چیز ہمارے لیے قابلِ توجہ اور اہم ہو وہ وہی چیز ہو جو اوس کی اوپر گزری ہوئی شاعری میں ہمارے خیال میں اہم تھی۔ یعنی تعبیر کا یہ مادی انداز۔ حتیٰ کہ ان موضوعات میں بھی جن میں شاعر عادۃً خارجی اشیا سے روگرداں رہتا ہو اور اپنے دِل کی گہرائیوں کی طرف رجوع کرکے اُس کے اندر جو جذبات اور چھپا ہوا غم ہو اُسے اُبھارتا ہو۔ اوس نے بھی اس مطلع میں جو ہم نے روایت کیا ہو اپنے دِل کی طرف رجوع کیا۔ لیکن وہ فوراً اپنے ہیرو کی طرف متوجہ ہوکر اس کی خوبیاں گِنانے لگا۔ پھر ایسی چیزوں سے اس کا مرثیہ کہا جو سب کی سب خارجی ہیں۔ اس مرثیے کو وہ چند ایسی مادّی تشبیہوں اور تعبیروں کا ذریعہ بنا لیتا ہو جو لطف اور حُسن سے خالی نہیں ہیں۔ وہ کہتا ہو ؎

ان الذی جمع السماحۃ والنجدۃ
والحزم والقوی جمعا

وہ شخص جو جامع ہو سخاوت، شرافت، ہشیاری اور تمام طاقتوں کا۔

الالمعی الذی یظن لک الظن
کأن قد رأی وقد سمعا

وہی ذہین آدمی ہو کہ جو اگر تمھارے متعلق کوئی خیال کرے تو ایسا معلوم ہوگا جیسے اُس نے خود دیکھا تھا اور سُنا تھا۔

المخلف المتلف المرزا لم
یمنع بضعف ولم یمت طبعًا

وہ جو اپنے پیچھے چھوڑنے والا ہو، مال کا صرف کرنے والا اور مصیبت میں مبتلا کرنے والا ہو۔ جو نہیں روکا جاسکتا کمزوری کی وجہ سے، اور نہ اپنی فطری موت مرسکتا ہو۔

والحافظ الناس فی تحوط اذ
لم یرسلوا خلف عائذٍ ربعا

جو لوگوں کی حفاظت کرنے والا ہو سخت موقعۂ جنگ میں، جب کہ کوئی پناہ کے لیے مکان نہ رہے۔

واذ دحمت حلقتا البطان باقوام
وطارت نفوسهم جزعا

اور جب کہ چکی کے دونوں پاٹ پیس رہے ہوں پوری قوم کو اور اُن کے حواس اُڑ گئے ہوں۔

وهبت الشمال البلیل واذ
بات کمیع الفتاة ملتفعا

اور جب کہ بہت تیز و تند آندھی چل رہی ہو اور جب کہ نئی دُلہن کا شوہر بھی چادر اوڑھ کر (سردی سے ڈر کر) اکیلا لیٹ گیا ہو۔

وشبه الهیدب العبام من
الاقوام سقبا مجللا فرعا

اور غبارِ جنگ نے تاریکی پھیلادی ہو اور لوگوں کو آگے بڑھنے کا راستہ نظر نہ آتا ہو۔

وکانت الکاعب المنعمة الحسناء
فی زاد اهلها سبعا

اور جوان، آرام و راحت میں رہنے والی لڑکیاں جو اپنے گھرانے کی خوش حال ہوں وہ بھی بھوک کی وجہ سے درندہ جانور بن گئی ہوں۔

أودی وهل تنفع الاساحة من
شیٔ لمن قد یحاول النزعا

(ایسے سخت موقعوں پر حفاظت کرنے والا) مرگیا، اور کیا فائدہ ہو سکتا ہے بچنے کی کوشش میں ایسے شخص کے لیے جو بچنا چاہتا ہے۔

لیبکک الشرب والمدامة والفتیان
طراً وطامع طمعا

چاہیے کہ تجھے روئیں، حریفانِ شراب، اور خود شراب اور تمام جوان اور جو کوئی تجھ سے توقعات رکھتا ہو۔

وذات هدم عارٍ نواشرها
تصمت بالماء تولبا جدعا

اور وہ پریشان حال عورت جس کے ہاتھ برہنہ ہو گئے ہیں اور جو پھٹے پُرانے کپڑے پہنے ہو اور جو بلکتے ہوئے بچے کو (جو بھوک سے رو رہا ہو) پانی پلا کر چُپ کراتی ہو۔

والحی اذحاذر واالصباح وادّ ۔۔۔ اور قبیلہ جب کہ اُسے صبح کی غارت گری کا خوف ہو
خافو امخبیراً د ساشراً تلعا ۔۔۔ اور اس جماعت کا اندیشہ ہو جو لوٹ مار کرے اور چھاپہ مارے

دیکھیے کس طرح اُس نے خشک سالی، قحط، جاڑے کی شدت اور قبیلے میں ان چیزوں کے اثرات کی تمثیل میں چند مادّی اور خارجی تصویروں سے کام لیا ہے۔ ایک بار تو وہ ہمارے سامنے ایک ایسے آدمی کی تصویر پیش کرتا ہے جو جاڑے سے ڈر کر، اپنی نئی نویلی دولہن کو نظر انداز کرتے ہوئے خود ہی پوری چادر اوڑھ لینے کی کوشش کرتا ہے۔ پھر دوسری بار وہ نوخیز اور آرام و راحت میں زندگی بسر کرنے والی دوشیزہ کو پیش کرتا ہے جس کی شان تو یہ ہونا چاہیے کہ وہ سیر چشم ہو اور کھانے کی طرف بہت کم توجہ کرے، لیکن قحط اور خشک سالی نے اُسے تنگ کر دیا ہے یہاں تک کہ وہ اپنے گھر والوں کے کھانے میں بھی حد سے بڑھ کر مطالبہ کرتی ہے گویا وہ درندہ صفت ہو گئی ہے۔ اور تیسری بار وہ ایک مفلس اور مصیبت زدہ عورت کو پیش کرتا ہے جو اتنے بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے ہے کہ اُس سے اس کا پورا جسم بھی ڈھانکا نہیں جا سکتا ہے تو اُس کے اطراف جسم کھلے ہوتے ہیں اور اُس کے بازو برہنہ ہیں، اور اس کا خورد سال بچہ اُس کے ساتھ ہے اور (بھوک سے) رو رہا ہے اور یہ اُسے پانی پلا پلا کر چپ کرا رہی ہے۔

اوس کی پوری شاعری اسی انداز کی ہے۔ اگر میں طوالت اور بارِ خاطری سے پرہیز نہ کرنا چاہتا تو اور بہت سی مثالیں پیش کرتا جو میرے دعوے کے اثبات میں ان پیش کی ہوئی مثالوں سے کسی طرح کم نہ ہوتیں۔ اور جب ہم زہیر اور اُس کے شاگردوں کی اور نابغہ کی بحث کریں گے تو آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ یہ سب کے سب اِس قسم کی تشبیہوں اور اس قدر دقیق تصویر کشی سے کام لینے میں اپنے استاد ہی کے راستے پر چلے ہیں۔ ان لوگوں

نے اپنے استاد کی تقلید اور اُس کے نقشِ قدم پر چلنے پر ہی اکتفا ہی نہیں کی بلکہ اُس سے کچھ مطالب اور کچھ الفاظ بھی ایسے کھلم کھلا طور پر مانگ لیے ہیں جس میں شک کا احتمال ہی نہیں پیدا ہوسکتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ الفاظ اور مطالب اس پورے اسکول کا عام حصہ بن گئے ہیں۔

اس کی مثالیں بیان کرکے میں بات کو بے جا طول دینا نہیں چاہتا ہوں تاہم ایک میمیہ قصیدے کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہتا ہوں جو اوس کا کہا ہوا ہے جس کا مطلع ہے ؂

تنکرت منا بعد معرفة لمی توہم سے اجنبی بن گئی بعد شناسائی کے اے لمی!
وبعد التصابی والشباب المکرم اور بعد باہمی تعشق کے اور قابلِ عزت جوانی کے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ زہیر نے اپنے میمیہ قصیدے میں جو معلقے کے نام سے مشہور ہے اس قصیدے کو خوب خوب اپنایا ہے۔ زہیر اور نابغہ کی شاعری میں شکار کے حالات جو کچھ ملتے ہیں وہ بھی اوس کی شاعری میں شکار کے حالات سے ماخوذ ہیں وہ تشبیہ جس کی طرف نابغہ اپنے دالیہ قصیدے میں گیا ہے، اُس نے اپنے ناقے کا تذکرہ اور یہ دعوا کیا ہے کہ وہ مثل وحشی بیل کے ہے۔ پھر وہ اس بیل کی داستان ہم سے بیان کرنے لگتا ہے، جب اُس بیل نے شکاری اور اُس کے کتوں کو قرب و جوار میں پایا تو پہلے تو وہ بھاگ گیا پھر واپس آیا اور کتوں سے کشتی لڑنے لگا اور ان کو پچھاڑ دیا۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ جو آپ نابغہ کے یہاں پاتے ہیں اور اس سے ملتی جلتی تشبیہ زہیر کے یہاں آپ کو ملتی ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ان دونوں شاعروں نے اوس کے اشعار سے کام لیا ہے اور بہت سے مواقع ایسے آئے ہیں جہاں انھوں نے اوس کے الفاظ اور اس کی ترکیبیں تک مانگ لی ہیں۔

قدما نے بھی اس قسم کی کوئی بات تاڑلی تھی چناں چہ وہ کہتے تھے کہ زہیر اپنی شاعری میں اوس کے اشعار کا سہارا لیا کرتا تھا۔ اور ابن قتیبہ نے اوس کے کچھ اشعار بھی ذکر کیے ہیں جنھیں نابغہ نے اور زہیر نے اپنا لیا ہے، کہیں لفظاً و معناً، کہیں صرف لفظاً اور کہیں صرف معناً۔ اس قسم کے اشعار میں یہ ایک شعر بھی ہے ؎

| | |
|---|---|
| لعمرك انا والاحاليف هؤلاء | قسم تمھاری جان کی کہ ہم اور یہ سب ہمارے حلیف |
| لفی حقبة اظفارها لم تقلم | ایک ایسے درندوں کے بیستاں میں ہیں جن کے ناخن نہیں کاٹے گئے۔ |

زہیر نے اسی سے اخذ کرتے ہوئے کہا ہے ؎

| | |
|---|---|
| لدی اسدٍ شاکی السلاح مقذف | اُس شخص کے پاس جو شجاعت میں شیر تھا، مکمل ہتیار |
| له لبدٌ اظفاره لم تقلم | لگائے ہوئے تھا، لڑائیوں میں پھینکا ہوا، اس کے مونڈھوں پر شیر کی طرح بال ہیں اُس کے ناخن کٹے نہیں ہیں۔ |

اور نابغہ نے اسی شعر کو پیش نظر رکھ کر کہا ہے ؎

| | |
|---|---|
| وبنو قعین لا محالة انهم | قعین کی اولاد یقیناً تمھاری جانب آئیں گے اس |
| آتوك غير مقلمي الاظفار | حالت میں کہ ان کے ناخن کٹے ہوئے نہیں ہوں گے۔ |

اور اس قسم کی مثالیں زہیر، نابغہ اور کعب کی شاعری میں بہت زیادہ پائی جاتی ہیں۔

اب ہم اوس کا تذکرہ یہیں پر ختم کرکے زہیر کی طرف آتے ہیں، لیکن پہلے کچھ اشعار نقل کرنا چاہتے ہیں اس خیال کے ماتحت کہ یہ اشعار اُس گڑھی ہوئی شاعری سے "مشتے نمونہ از خروارے" ہے جو اوس کی طرف منسوب ہے ؎

| | |
|---|---|
| رحلت الی قومی لادعو جلهم | روانہ ہوا میں اپنی قوم کی جانب تاکہ ان میں سے اکثر کو |

الی امر حزم احکمۃ الجوامع — دعوت دوں ایک ایسے ہوشیاری کے معاملے کی طرف جسے ہر طرح مضبوط کرلیا گیا ہو۔

لیوفوا بما کانوا اعلیہ تعاقدوا — تاکہ وہ پورا کریں اُس عہد کو جس پر وہ منٰی کے مقدس

بخیف منی واللہ رائی وسامع — مقام میں متفق ہوگئے تھے اور اللہ دیکھنے اور سننے والا تھا۔

وتوصل أرحام و بعرج مغرم — اور قرابتوں کے حقوق ادا کیے جائیں اور نقصانات

ویرجع بالود القدیم المراجع — کو دُور کیا جائے اور پُرانی محبت کے رشتوں کو دوبارہ واپس لایا جائے۔

فأبلغ بھا افناء عثمان کلھا — پس یہ پیغام عثمان کے تمام ہم دردوں کو پہنچا دو اور

وأوسًا فیلغھا الذی انا صانع — اوس کو اور انھیں خبر دے دو اُس کی جو میں کرنے والا ہوں۔

سادعوھم جھدی الی البر والتقوی — ان کو میں ظاہر بظاہر دعوت دوں گا نیکی اور

وامر العلی ما یشعتنی الاصابع — پرہیزگاری کی طرف اور بلند اقدامات کی طرف جب تک کہ میرے دم میں دم ہے۔

فکونوا جمیعًا ما استطعتم فانہ — جہاں تک ہو سکے تم سب متحد رہو اور یہ اتحاد اللہ

سیلبسکم ثوبًا من اللہ واسع — کی طرف سے تمھیں عزت کا لباس عطا کرے گا۔

وقوموا فأسمعوا قومکم فاجمعوھم — اور کھڑے ہو جاؤ اور اپنی قوم کو متحد کرو اور سب مل کر

وکونوا ید اً تذنی العلی وتدافع — ایک ہاتھ بن جاؤ جو بلندی کے حاصل کرنے میں کوشاں ہو۔

فان انتم لم تفعلوا اما امرتکم — اگر تم نے وہ نہ کیا جس کی میں تمھیں ہدایت کرتا ہوں

فأوفوا بھا ان العھود ودائع — تو کم سے کم عہد ہی کو پورا کرو، اس لیے کہ عہد و پیمان امانتیں ہیں۔

وشتان من یدعو ویوفی بعھدہ — اور بہت فرق ہے اُس شخص میں جو اپنے عہد کو پورا کرے

ومن ھو للعھد المثق کن خالع — اور اُس میں جو مضبوط عہد کو نظر انداز کرنے والا ہو۔

| | |
|---|---|
| إليك أبا نصر أجازت نصيحتي | تمھاری طرف ای ابونصر میری نصیحت پہنچ رہی ہے۔ |
| تبلغها عني المطي الخنو اضع | اس نصیحت کو پہنچا رہی ہیں سواریاں جو تابع اور مطیع ہیں |
| فأوف بما عاهدت بالخيف من منى | پس پورا کرو اُس عہد کو جو منیٰ کے مقدس مقام میں کیا گیا ہے |
| أبا النصر إذ سدت عليك المطالع | ای ابونصر، جب کہ راستے تم پر بند ہو جائیں۔ |
| فنحن بنو الأشياخ قد تعلمونه | کیوں کہ ہم بلند مرتبہ بزرگوں کی اولاد ہیں، اس نسبت |
| فذب عن أحسابنا و ندافع | کو تم جانتے ہو۔ ہم اپنے حسب و نسب کی حفاظت کرتے اور دشمنوں کو دفع کرتے ہیں۔ |
| ونحبس بالثغر المخوف محله | اور خوفناک سرحدوں میں ٹھیرے رہتے ہیں یہاں تک |
| ليكشف كرب او ليطعم جائع | کہ مصیبت دور ہو جائے یا بھوکوں کو غذا نصیب ہو |

میں نہیں سمجھتا کہ آپ کو اس بات کے بتانے کی بھی ضرورت ہوگی کہ اس کم زور اور مضطرب شاعری اور اوس کی اُس شاعری کے درمیان جو اوپر گزر چکی ہے، کیا فرق ہے۔ کیوں کہ آپ اِن اشعار میں وہ شاعرانہ طرز نہیں پائیں گے جو مادی تصویروں پر قائم ہوتا ہے جیسا کہ آپ دیکھ چکے ہیں۔

---

## ب - زہیر

زہیر کے متعلق راویوں کے معلومات، اوس کے بابت اُن کے معلومات سے زیادہ نہیں ہیں۔ اور جو معلومات ان کو حاصل ہیں وہ افواہیں اور افسانے ہیں جن کی اکثریت تاریخی حقائق کے بجائے فرضی داستانوں سے زیادہ قریب ہے۔ شاید ہم زہیر کے متعلق راویوں کی معلومات کا خلاصہ پیش کر دیتے ہیں جس وقت ہم کہتے ہیں کہ وہ غطفان میں رہتا تھا۔ بعض لوگ اُسے قبیلۂ مزینہ کی طرف منسوب

کرتے ہیں۔ اور محققین اُس کے غطفانی اور قیسی ہونے کے علاوہ ہر دوسری نسبت سے انکار کرتے ہیں۔ اور اس کا باپ جیسا کہ یہ لوگ کہتے ہیں، شاعر تھا اور اس کا ماموں بشامہ بن الغدیر الغطفانی بھی شاعر تھا۔ اور اُس کی ایک بہن تھی جو شاعرہ تھی، اور اُس کے دونوں لڑکے کعب اور بجیر شاعر تھے۔ اور اس کا پوتا عقبہ بن کعب شاعر تھا اور اس عقبہ کا ایک لڑکا تھا جس کا نام عوام تھا، وہ بھی شاعر تھا۔ اور ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ زہیر اوس کا راوی تھا اور حطیئہ نے زہیر سے شاعری حاصل کی تھی، اور جمیل نے حطیئہ سے اور کثیر نے جمیل سے شاعری سیکھی تھی تو زہیر کا سلسلۂ شاعری نسب کی طرف سے بھی اُسی طرح متواتر تھا جس طرح روایت اور شاگردی کی طرف سے۔ اور زہیر و نابغہ، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اہل حجاز و بادیہ کے نزدیک زیادہ با اثر شاعر سمجھے جاتے تھے گویا وہ دونوں صحرائی شاعری اور صحرائی مذاق کی ترجمانی کرنے والے شاعر تھے۔ اور جیسے آپ اُس سلسلۂ شاعری کو دیکھیں گے جو شاگردی کے اعتبار سے زہیر تک پہنچتا ہے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ یہ سلسلہ ایسے شعرا سے مرکب ہے جو سب کے سب اہل حجاز میں سربرآوردہ شاعر تھے۔ حطیئہ آخر دورِ جاہلیت اور شروع دورِ اسلام میں ممتاز شاعر تھا اور جمیل و کثیر دونوں خاص کر غزل میں صحرائی مذاق کی بہترین ترجمانی کرتے تھے۔

اس کے بعد راوی زہیر کے متعلق کچھ افسانے بیان کرتے ہیں جن کے گڑھے ہوئے اور خود ساختہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ کہتے ہیں کہ اس نے ظہورِ اسلام کی خبر بعثت نبوی سے پہلے دے دی تھی اور اپنے دونوں لڑکوں کعب اور بجیر کو وصیت کی تھی کہ وہ اسلام لے آئیں۔ نیز راویوں نے اُس کی طرف کچھ ایسے اشعار منسوب کیے ہیں جن میں خالص اسلامی اصول بیان کیے گئے ہیں۔ ان اشعار کے اور اس قسم کے دوسرے اشعار کے خود ساختہ ہونے میں

کوئی شک نہیں ہے۔ خواہ وہ زہیر کی طرف منسوب ہوں یا زہیر کے علاوہ کسی اور شاعر کی طرف۔ نیز راویوں کا یہ بھی دعوا ہے کہ "پیغمبرِ اسلام نے زہیر کو دیکھا اور اُس کے شیطان سے پناہ مانگی تھی چناں چہ زہیر کی شاعری کا سلسلہ ٹوٹ گیا یہاں تک کہ اسی حال میں وہ دُنیا سے رخصت ہوگیا۔"

یہ ہے خلاصہ اُن چیزوں کا جو زہیر کی عام اور خاص زندگی کے متعلق بیان کی جاتی ہیں۔ اور ہاں، ہمیں وہ واقعہ بیان کرنا بھول ہی گیا جو زہیر کے ہرم بن سنان سے وابستہ ہونے اور اُس کی بے اندازہ مدح کرنے اور ہرم کے اس قسم کھا لینے کے سلسلے میں بیان کیا جاتا ہے کہ جب بھی زہیر اُس کی مدح کرے گا یا اُسے سلام کرے گا تو وہ اُسے انعام دے گا۔ اور پھر زہیر کی حیا و شرم، اور کسی ایسے مجمع کو سلام کرنے میں جس میں ہرم بھی موجود ہو، ہرم کو سلام سے مستثنیٰ کر دینا۔ اور زہیر نے ہرم کے ساتھ حارث ابن عوف کی مدح کی ہے اس لیے کہ ان دونوں (ہرم اور حارث) نے خوں بہا اپنے ذمّے لے کر ایک بڑی خانہ جنگی کو ختم کرا دیا تھا جو عبث و ذبیان کے درمیان چل رہی تھی۔ اور ان دونوں قبیلوں میں صلح کرا دی تھی۔

رہ گیا سوال زہیر کے بارے میں راویوں کی رائے کا۔ تو وہ اسی طرح مختلف اور مضطرب ہے جس طرح شعرائے متقدمین کے بارے میں اِن راویوں کی رایوں کا حال ہے، شاید اس کی تفصیل میں جانا، جب کہ ایک بار سے زیادہ ہم اس کی طرف اشارے کر چکے ہیں، بے جا طوالت کو کام میں لانا ہوگا۔

اور راویوں نے دعوا کیا ہے کہ عمرؓ بن الخطاب زہیر کو سب سے بہتر شاعر سمجھتے تھے اور انھی راویوں نے یہ بھی دعوا کیا ہے کہ وہ نابغہ کو سب سے بہتر سمجھتے تھے، تو وہ جس وقت زہیر کو سب سے بہتر قرار دیتے تھے تو وہ فنّی

اسباب و علل کی بنیاد پر اُسے بہتر قرار دیتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ زہیر نہ تو بار بار ایک بات کو دہراتا ہے اور نہ نامانوس الفاظ کے پیچھے پڑتا ہے۔ اور اگر کسی کی مدح کرتا ہے تو انھی باتوں پر مدح کرتا ہے جو اس میں ہیں۔ اور جب نابغہ کو وہ سب سے بہتر قرار دیتے تھے تو اس کے ایسے اشعار کا تذکرہ کرتے تھے جن میں کچھ کچھ مذہبی روح پائی جاتی تھی۔ دو مختلف وقتوں میں دونوں شاعروں کو اُن کا بہتر قرار دینا کوئی حیرت کی بات نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ دونوں شاعر جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، حجاز و بادیہ کے ذوق کی ترجمانی کرتے تھے۔

اور شاید راویوں کے نزدیک سب سے نمایاں وصف زہیر کے اوصاف میں یہ ہے کہ وہ شاعری میں بہت سست رفتار تھا، وہ لوگوں کے سامنے اپنا قصیدہ پیش کرنے سے پہلے بہت کافی سوچتا، غور کرتا اور اس کی کاٹ چھانٹ کرتا رہتا تھا۔ اسی لیے اُس کی طرف حولیات (سال سال بھر قصیدے کو ذہن میں پکانے) کا قصّہ منسوب ہوگیا ہے۔ اور آگے چل کر آپ دیکھیں گے کہ حطیئہ اور کعب بھی اسی طریقۂ کار پر کاربند تھے اور کسی دوسری جگہ آپ ملاحظہ کریں گے کہ ایک اموی اور عباسی شاعر بھی جس کا نام مروان بن ابی حفصہ تھا، اسی طریقۂ کار پر عمل کرتا تھا۔ یہ خصوصیت جو راویوں نے زہیر اور اُس کے تلامذہ کے لیے بیان کی ہے ہمارے اس دعوے کی تائید کرتی ہے جو اس اسکول کے ماننے والوں کے لیے ہم نے کیا تھا کہ یہ لوگ فنی شاعر تھے اور اپنے اس فن میں سوچ بچار کیا کرتے تھے۔

اگر طوالت کا ڈر نہ ہوتا تو میری تو یہ خواہش تھی کہ زہیر کے متعلق مفصّل تحقیقات سے کام لوں تاکہ آپ کے سامنے اُس کی اُن خصوصیتوں کو جن میں وہ دوسروں کا شریک ہے اور اُن خصوصیتوں کو جس میں وہ منفرد ہے الگ

الگ پیش کر دوں لیکن میں ان تمام چیزوں کی صرف مثالیں پیش کرنے اور اس کے اور اس کے استاد اوس کے درمیان فنی تعلق ثابت کرنے ہی پر اکتفا کر دوں گا۔ اور اس سلسلے میں ہمیں کوئی زحمت پیش نہیں آئے گی کیوں کہ آپ جس وقت زہیر کی شاعری کا مطالعہ کریں گے تو یہ سمجھنے پر مجبور ہوں گے کہ وہ بھی اپنے استاد ہی کی طرح خیال کو محسوسات کے ساتھ سخت طور پر جوڑے رکھتا ہے اور شاعرانہ ترکیبیں اور تصویریں پیش کرنے میں جو اس سے زیادہ سے زیادہ کام لیتا ہے۔ وہ اپنے استاد سے زیادہ اس کا شیدائی ہے اس لیے کہ اس شاعرانہ اسلوب کو اس نے مطالب و معانی کی تفصیل بیان کرنے اور ان کو آپ کے سامنے پیش کرنے کا آلۂ کار بنا لیا ہے۔ وہ اپنے استاد ہی کی طرح سوچ بچار کرنے والا اور سوچ بچار کا شیدائی ہے۔ اس نے شعر کو ہنر اور صنعت گری بنا لیا ہے۔ وہ اپنی افتادِ مزاج کے ساتھ شاعری کرنے میں بہتا نہیں ہے۔ اس خاص فنی طریقۂ کار میں زہیر کا اثر اوس کے اثر سے زیادہ نمایاں اور روشن ہے۔ اس لیے کہ اس کی زبان اوس کی زبان سے زیادہ آسان اور اس کی شہرت اوس کی شہرت سے زیادہ دور تک پھیلی ہوئی ہے۔ اسی بنا پر زہیر ہی کے اشعار سے علم بیان میں بکثرت مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ لوگوں نے اس کے اس شعر کو مثال میں پیش کیا ہے :

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله — دل ہوش میں آگیا سلمی کے عشق سے، اور اس کی
وعُرّي أفراس الصبا ورواحله — لغویت کم ہو گئی اور جوانی کے گھوڑوں اور مرکبوں سے ساز و لجام الگ ہو گئے۔

اور اس کے اس شعر کو مثال میں پیش کیا گیا ہے :

لدى أسد شاكي السلاح مقذف — اس شخص کے پاس جو شجاعت میں شیر تھا، مکمل ہتھیار لگا

ل لبد اظفاره لم تقلم والا، لڑائیوں کا آزمودہ، اس کے مونڈھے کے اوپر شیر کے ایسے بال تھے اور اس کے ناخن ناتراشیدہ تھے۔

اور ابن قتیبہ نے اس کا ایک شعر نقل کیا ہے جو تین تشبیہوں پر مشتمل ہے جن کا پہلے مجملاً ذکر کیا ہے پھر ان کی تفصیل بیان کی ہے وہ شعر یہ ہے ؎

تنازعت ألمها شبهاً ودر البحور اُس نے صفات لیے ہیں نیل گائے کے اور سمندر کے
وشاكهن فيها الظباء موتیوں کے اور مشابہ ہوئی ہے وہ ان صفات میں ہرنیوں سے۔

اس شعر میں اجمالی طور پر تشبیہوں کا ذکر کرنے کے بعد اُن کی تفصیل اپنے ان شعروں میں کی ہے ؎

فأما ما فويق العقد منها گلوبند کے اوپر کا حصّہ تو اس کا
فمن أدماء مرتعها الخلاء ہرن کا ایسا ہے جو میدان میں چرتا رہتا ہے۔
وأما المقلتان فمن مهاة اور آنکھیں اس کی نیل گائے کی سی ہیں۔
وللدر الملاحة والصفاء اور موتیوں کی سی اُس میں صفائی ہے۔

میں ان اشعار کی صحت کے بارے میں یقین واثق نہیں رکھتا ہوں کیا کہ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ پورا قصیدہ یا اُس کا بیشتر حصّہ گڑھا ہوا ہے۔ اس لیے کہ کچھ تو اس میں ایسی کمزوریاں پائی جاتی ہیں جو بالکل واضح ہیں اور کچھ فقہی اصطلاحیں ہیں جنھیں خود قدما نے محسوس کر لیا تھا اور انھوں نے اس قصیدے اور (حضرت) عمرؓ بن الخطاب کے اُس مختصر رسالے کو جو انھوں نے مسئلۂ قضا پر ابو موسیٰ الاشعریؓ کے نام لکھا تھا ایک دوسرے کے ساتھ ملایا بھی تھا۔ لیکن مذکورۂ بالا اشعار میں تشبیہ کے سلسلے میں زہیر کے طریقے کی پیروی صاف صاف نظر آتی ہے۔ اور آپ جب اُس کے طویل اور مشہور قصیدے کو پڑھیں گے جس کا مطلع یہ ہے ؎

امن ام اوفیٰ دمنۃ لم تکلم — کیا امّ اوفیٰ کے گھر کے نشانات ہیں جو جواب نہیں
بحومانۃ الدراج فالمتثلم — دیتے ہیں اُس گھر کے نشانات جو حومانۃ الدراج اور
متثلم میں واقع ہے۔

تو زہیر کے بارے میں ہماری رائے کی صحت مان لیں گے۔ تو زہیر ایسا شاعر ہے جو لفظ کے سب سے صحیح اور سب سے دقیق معنی کے ذریعے مصوری کرتا ہے۔ زرا میرے ساتھ آپ اس قصیدے کے ایک ایک شعر پر گہری نظر ڈالیے۔ وہ دوسرے شعر میں کہتا ہے ؎

ودار لہا بالرقمتین کأنہا — اور اس کا ایک گھر دو روضوں کے درمیان ہے اُس کے
مراجع وشم فی نواشر معصم — نشانات اس طرح ہیں گویا کلائی کے پٹھوں میں دوبارہ
گُدنے کے نشان۔

یہ وہی تشبیہ ہے جو طرفہ کی طرف منسوب کلام میں پائی جاتی ہے یعنی ؎

بحولۃ اطلال ببرقۃ ثہمد
یلوح کباقی الوشم فی ظاہر الید

پھر زہیر کے اس شعر پر نظر ڈالیے ؎

بہا العین والآرام یمشین خلفۃ — اُن ویران مکانوں میں جنگلی گائیں اور ہرن آگے
واطلاءہا ینہضن من کل مجثم — پیچھے آتے جاتے رہتے ہیں اور اُن کے بچے اپنی اپنی
جگہ اُٹھتے اور کودتے ہیں۔

یہ بڑی لطیف عکاسی ہے۔ آگے نابغہ کے یہاں بھی اسے آپ پائیں گے اور اس کی اصل اوس کے یہاں آپ تلاش کرسکتے ہیں، پھر زہیر کہتا ہے ؎

وقفت الیہا بعد عشرین حجۃ — اُس کے گھر کے پاس، بیس برس کے بعد کھڑا ہوا، تو
فلأیاً عرفت الدار بعد توہم — بڑی دیر کے بعد اندازے سے میں نے اُسے پہچانا۔

| | |
|---|---|
| اثافی سفعًا فی معرس مرجل | میں نے چولھے کے اُن کالے کالے پتھروں کو پہچان لیا |
| ونؤیًا کجذم الحوض لم یتثلم | جن کے اوپر ہانڈی چڑھائی جاتی تھی، باورچی خانے ہیں، اور گڑھے جو حوض کی جڑ کی طرح باقی تھے۔ |

یہی اسلوب آپ کو نابغہ کے یہاں بھی ملے گا۔ یہ بھی ایک مادّی تصویر ہے۔ پھر دیکھیے کہ دار محبوبہ کو دعا دینے کے بعد کس طرح اُن عورتوں کے کوچ کا تذکرہ اُس نے چھیڑنا چاہا ہے جو یہاں مقیم تھیں، وہ راہ جس پر وہ گام زن ہوئیں اور وہ پانی جس کے پاس جاکر وہ رُک گئی تھیں، وہ اس موضوع کو چند مادّی تصویروں ہی کی شکل میں پیش کرسکا ہے عورتیں اگرچہ خوب صورتی میں متفاوت اور مختلف ہیں لیکن ہیں سبھی خوب صورتی میں حصّے دار۔ وہ کہتا ہے:

| | |
|---|---|
| تبصر خلیلی هل تری من ظعائن | اے دوست! ذرا غور سے دیکھ تو، کیا تجھے بھی دکھائی |
| تحملن بالعلیاء من فوق جرثم | دیتا ہے کہ ہودج نشینوں نے آپ جرثم پر سے کوچ کردیا ہے؟ |
| جعلن القنان عن یمین وحزنه | انھوں نے قنان اور اس کی سخت زمین کو دائیں طرف |
| وکم بالقنان من محل ومحرم | کرلیا اور قنان میں کتنے ہی ہمارے دوست اور ہمارے دشمن رہتے ہیں۔ |
| علون بانماط عتاق وکلة | اِن ہودج نشینوں نے اپنے ہودجوں پر اونی کپڑوں |
| وراد حواشیها مشاکهة الدم | کے پردے ڈال لیے تھے اور ان پر باریک سرخ کنارے کا کپڑا جس کا رنگ خون سے ملتا جلتا تھا، پڑا تھا۔ |
| ظهرن من السوبان ثم جزعنه | وادیٔ سوبان میں نمودار ہوئیں پھر چوڑائی میں اُسے قطع |
| علی کل قینی قشیب ومفأم | کیا نئے اور چوڑے ہودوں میں بیٹھ کر۔ |
| ووركن فی السوبان یعلون متنه | انھوں نے وادیٔ سوبان کی طرف اس طرح رُخ کیا کہ اس |
| علیهن دل الناعم المتنعم | کی پشت پر چڑھتی ہوئی اس طرح معلوم ہوتی تھیں کہ جیسے |

نرم و نازک معشوق اٹھلا کر چلتا ہو۔

بکرن بکورا و استحرن بسحرۃ — کچھ صبح سویرے اور کچھ منہ اندھیرے آئیں اور وادی راس

فہن لوادی الراس کالید للفم — ان کے بالکل سامنے تھی جیسے ہاتھ منہ کے لیے۔

وفیہن ملہیً للصدیق ومنظر انیق — وہ ایسی خوبصورت تھیں کہ دوست کے لیے ان میں

لعین الناظر المتوسم — دلچسپی تھی اور نظارہ باز آنکھ کے لیے خوبصورت نظارہ تھا

کأن فتات العہن فی کل منزل — جس جس منزل پر وہ اتریں وہاں قرمز اون کے ٹکڑے

نزلن بہ حب الفنا لم یحطم — ایسے معلوم ہوتے تھے جیسے کوکچے دانے جو صحیح سالم ہوں

فلما وردن الماء زرقا جمامۃ — جب پانی پر جو گہرے مقام پر نیلا معلوم ہوتا ہو پہنچیں

وضعن عصی الحاضر المتخیم — تو انھوں نے مقیم اور خیمہ نصب کرنے والے کی طرح

اقامت اختیار کر لی۔

تو یہ سب خوبصورت مادّی تصویریں ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑی ہوئی ہیں، جو آپ کے پاس سے دیکھے دیکھے ہو کر گزرتی ہیں تو آپ کی نگاہ میں وہ کھپ جاتی ہیں اور اُن کے پیش کرنے سے شاعر کا جو مقصد ہو وہ آپ سمجھ جاتے ہیں بلکہ اس طرح پیش کرنے سے جو جذبہ شاعر آپ کے دل میں اُبھارنا چاہتا ہو اُسے آپ محسوس کرنے لگتے ہیں یعنی وہ اذیت جو اُس وقت آپ محسوس کرتے ہیں جب وہ شخص آپ کے پاس سے کوچ کر جاتا ہو جسے آپ محبوب رکھتے ہیں۔ وہ اذیت اتنی جاگزین اور غالب ہو جاتی ہو کہ آپ کوچ کرنے والے کے پیچھے پیچھے اُس کے سفر میں اور اُن مختلف منزلوں میں جہاں وہ قیام کرتا ہو چل کھڑے ہوتے ہیں یعنی آپ کا دل پیچھے پیچھے چل کھڑا ہوتا ہو اور آپ اپنی جگہ ہی کھڑے رہتے ہیں

زہیر ان تفصیلات سے اپنے دونوں دوستوں کی مدح کی طرف جو قبیلۂ مُرّہ سے تعلق رکھتے ہیں، مُڑ جاتا ہو تو وہ مدح میں بھی اُسی طرح مادّی تصویر کشی کو

دوسرے اسالیب بیان پر ترجیح دیتا ہے جس طرح حالات بیان کرنے میں اس کا طریقۂ کار رہتا ہے۔ زرا اس کے اِن اشعار کو پڑھیے ؎

| | |
|---|---|
| سعی ساعیا غیظ بن مرة بعد ما | غیظ بن مرۃ کے دونوں سرداروں نے صلح کرانے میں بڑی |
| تبزل ما بین العشیرة بالدم | کوشش کی بعد اس کے کہ آپس کی لڑائی سے تفرقہ پیدا ہو چکا تھا۔ |
| فاقسمت بالبیت الذی طاف حوله | میں قسم کھاتا ہوں اُس گھر کی کہ اس کا طواف کیا کرتے |
| رجال بنوه من قریش وجرهم | ہیں وہ لوگ جنھوں نے اس کو بنایا ہے اور وہ قریش و جرہم میں سے ہیں۔ |
| یمینا لنعم السیدان وجدتما | کہ تم دونوں بہترین سردار ہو تم ہر حال میں چاہے وہ |
| علی کل حال من سحیل ومبرم | مصیبت کا وقت ہو یا امن و آرام کا بہترین ہی پائے گئے ہو۔ |
| تدارکتما عبسا وذبیان بعد ما | تم نے تدارک کر دیا عبس و ذبیان کی عداوت کا، |
| تفانوا ودقوا بینهم عطر منشم | بعد اس بات کے کہ وہ فنا ہو رہے تھے، اور ان کے درمیان منشم کا عطر ملا گیا تھا۔ |

قصیدے کو پڑھتے چلے جائیے، ایک شعر بھی ایسا نہیں ملے گا جو کسی نہ کسی مادّی تصویر سے خالی ہو، یہاں تک کہ آپ اُن اشعار تک پہنچ جائیں گے جن میں تصویریں اور تشبیہیں اس طرح ٹوٹ پڑی ہیں کہ یہ معلوم ہوتا ہے ایک پر ایک سوار ہے، اور ایک تصویر دوسری تصویر کی خوب صورتی پر چھائی جا رہی ہے۔ وہ اشعار یہ ہیں ؎

| | |
|---|---|
| وما الحرب الا ما علمتم وذقتم | لڑائی کو تم خوب پہچانتے ہو اور اس کا مزہ چکھ چکے ہو |
| وما هو عنها بالحدیث المرجم | میں لڑائی کے بارے میں اٹکل سے بات نہیں کہہ رہا ہوں |
| من تبعثوها تبعثوها ذمیمة | جب لڑائی کے فتنے کو جگاؤ گے تو وہ بُری حالت پر اُٹھے گی |
| وتضر اذا ضریتموها فتضرم | اور جب اس کو بھڑکاؤ گے تو وہ سخت حملہ کرے گی اور |

مشتعل ہوجائے گی

فتعرککم عرک الرحی بثفالھا
ونلقح کشافاً ثم تحمل فتتئم

تو وہ تم کو اس طرح پیس ڈالے گی جس طرح چکّی پیس ڈالتی ہے جب اُس کے نیچے کپڑا بچھا ہوتا ہے، اور ہر سال وہ حاملہ ہوگی اور ہر بار کئی بچّے جنے گی۔

فتنتج لکم غلمان أشام کلھم
کأحمر عادٍ ثم ترضع فتفطم

تو ایسی اولاد پیدا کردے گی جو سب کی سب منحوس ہوگی جیسے حضرت صالح کی اونٹنی منحوس تھی، پھر وہ اپنے بچّوں کو دودھ پلائے گی پھر دودھ بڑھائے گی۔

فتغلل لکم مالا تغل لاھلھا
قریً بالعراق من قفیز ودرھم

تو لڑائی اتنا غلّہ (بُرے نتائج) تمھارے سامنے پیش کرے گی کہ عراق کے زمیں داروں کو بھی اتنا غلّہ اُن کے دیہاتوں سے نہیں ملتا ہے۔

دیکھیے کس طرح تصویریں ٹوٹ پڑی ہیں۔ ایک دفعہ لڑائی کو وہ اُس افواہ سے تشبیہ دیتا ہے جو پھیلائی جاتی ہے پھر اُس آگ سے تشبیہ دیتا ہے جو جیسے ہی سلگائی جاتی ہے ویسے ہی بھڑک اُٹھتی ہے۔ پھر اُس اونٹنی سے تشبیہ دیتا ہے جو ہر سال حاملہ ہوتی ہے اور ہر بار کئی بچّے جنتی ہے اور بدبخت اولاد جنتی ہے، پھر انھیں دودھ پلاتی ہے اور پھر دودھ بڑھا دیتی ہے یعنی خوب لاڈ اور پیار سے اولاد کی پرورش کرتی ہے۔ پھر وہ اِس تشبیہ سے عدول کرتا ہے اور جنگ کو عراق کے اُن دیہاتوں سے تشبیہ دیتا ہے جو اپنے زمیں داروں کو خوب اناج اور رقم فراہم کردیتے ہیں۔

اس کے بعد اُس کے اِن اشعار کو ملاحظہ فرمایئے ؎

لعمری لنعم الحی جرّ علیھم
بما لا یواتیھم حصین بن ضمضم

قسم اپنی جان کی، بہت خوب ہے وہ قبیلہ جس کے خلاف حصین بن ضمضم نے ایسی زیادتی کی جسے وہ لوگ مناسب نہ سمجھتے تھے

| | |
|---|---|
| وکان طوی کشحًا علیٰ مستکنۃٍ | اُس نے اپنے دل میں کوئی بات چھپالی تھی۔ |
| فلا ھو أبداھا و لم یتقدم | تو اُس نے اس کو نہ تو کسی کے سامنے ظاہر کیا اور نہ اس کی طرف اقدام کیا۔ |
| وقال سأقضی حاجتی ثم اتقی | اُس نے اپنے دل میں سوچا کہ میں اپنی حاجت پوری |
| عدوی بألف من ورائی ملجم | کروں گا اُس کے بعد ایک ہزار لگام دیے ہوئے گھوڑوں کو اپنے اور اپنے دشمن کے درمیان حائل کردوں گا۔ |
| فشد ولم یفزع بیوت کثیرۃ | تو اُس نے حملہ کیا اور بہت سے گھروں کو خوف زدہ |
| لدی حیث القت رحلھا ام قشعم | نہیں کیا وہیں حملہ کیا جہاں موت نے اپنا رخت سفر ڈال دیا تھا۔ |
| لدی اسد شاکی السلاح مقذفٍ | اُس شخص کے پاس جو شجاعت میں شیر تھا مکمل ہتیار لگانے |
| لہ لبد اظفارہ لم تقلم | والا، لڑائیوں کا آزمودہ کار، اس کے مونڈھے کے بال شیر کے بال کی طرح تھے، اور اس کے ناخن ناتراشیدہ تھے۔ |
| جری متی یظلم یعاقب بظلمہ | ایسا بہادر کہ اگر کوئی اُس کے ساتھ زیادتی کرے تو |
| سریعًا و ان لم یبد بالظلم یظلم | فوراً وہ اس کا بدلہ دے دیتا ہے ورنہ خود ہی ظلم کی پہل کرتا ہے۔ |

یہ بھی اُسی طرح کی خوب صورت مادّی تصویریں ہیں جو ایک دوسرے کے اثر پر غالب آنے کی کوشش کر رہی ہیں۔ اُس نے بہترین ترجمانی کی ہے اُس جذبے کی جو انسان کے دِل میں اُس حال میں بار بار پیدا ہوتا ہے جب کہ اُس پر کوئی ناگہانی آپڑتی ہے اور وہ اُس سے پریشان اور پھر خود اس صورت حال کی طرف متوجہ ہوکر انتقام کے بارے میں غور کرے کبھی تردّد کے ساتھ کبھی دِل ہی دل میں، کبھی اپنے دِل کو یہ امّید دِلاکر کہ اس کی قوم بھی اُس کی مدد کرے گی۔ مگر جب وہ اس کو مجبور کرے گا۔ پھر اپنے ارادے میں پختہ

ہوجاتا ہے یہاں تک کہ اپنے مقصد کو حاصل کرلیتا ہے۔ پھر ان دو شعروں کو دیکھیے
ان سے زیادہ بلیغ، ان سے زیادہ سچے الفاظ والے اور درشتی و خشونت سے خالی،
بدوی سادگی سے قریب تر اشعار مجھے تو نہیں ملے ہیں سے

رعوا ظمأهم حتی اذا تم اوردوا — انھوں نے ایک عرصے تک انھیں چراگاہ میں رکھا اور
غماراً تسیل بالرماح وبالدم — جب وہ عرصہ ختم ہوگیا تو انھیں گدلے پانی پر لائے جو خون اور ہتیاروں کے ساتھ جاری تھا۔

فقضوا منایا بینهم ثم اصدروا — تو انھوں نے اپنی آرزوئیں پوری کیں، پھر ان کو
الی کلإ مستوبل متوخم — ایسے چارے کی طرف لے آئے جو ثقیل اور ناگوار ہے۔

اِس قصیدے کو پڑھتے چلے جائیے یہاں تک کہ اُس کے آخری جز تک پہنچ جائیے۔ وہ جز جس میں شاعر نے حکمت اور امثال کی طرف رُخ کیا ہے۔ اس جز کے اکثر اشعار گڑھے ہوئے ہیں لیکن اِن اشعار میں آپ زہیر کی چھاپ پائیں گے سے

ومن لم یصانع فی امور کثیرة — جو شخص اکثر امور میں مدارات نہیں کرے گا وہ دانتوں سے
یضرس بانیاب ویوطأ بمنسم — کاٹا جائے گا اور اونٹ کے پیروں سے روندا جائے گا۔

ومن یعص اطراف الزجاج فانه — جو شخص نیزے کے نچلے حصے (بے ضرر) سے سرکشی کرتا ہے
یطیع العوالی رکبت کل لهذم — تو وہ اطاعت کرے گا نیزے کے اوپر والے حصوں کی جن میں باڑھ دار پھل ہوتے ہیں۔

ومن لم یذد عن حوضه بسلاحه — جو شخص اپنے ہتیاروں کے ذریعے اپنے حوض سے دشمن
یهدم ومن لا یظلم الناس یظلم — کو نہیں ہٹا سکتا اس کا حوض ڈھا دیا جائے گا اور جو اوروں پر ظلم نہیں کرے گا تو اس پر ظلم کیا جائے گا۔

شاید آپ نے ان اشعار کو پڑھتے وقت یہ اندازہ کرلیا ہو کہ اس بات پر دلیل پیش کرنا بیکار سی بات ہوگی کہ ہمارا شاعر ایسا فن کار ہے جو شعر محنت سے کہتا ہے۔ یہ

نہیں ہو کہ شعر کہنے میں بہ جاتا ہو، بلکہ وہ شعر کا مفہوم منتخب کرتا ہو۔ اس کے اجزا میں باہمی موزونیت پیدا کرتا ہو۔ پھر اس مفہوم کے لیے الفاظ کا انتخاب کرتا ہو۔ اور شاید اس کا بھی آپ نے اندازہ کیا ہو کہ باوجود اُس کے اور اوس کے درمیان غیر معمولی مشابہت ہونے کے، وہ فن پر زیادہ حاوی اور اپنے بہتر مقصد پر زیادہ حریص ہو۔ رنگا رنگ تصویریں پیش کرنے اور سکون کے ساتھ اگر سکون کا موقعہ ہو، اور تیزی و شدت کے ساتھ اگر اس کا وقت ہو اُن تصویروں کو ایک دوسرے سے ملانے پر بھی وہ اُس سے زیادہ حریص ہو۔ اس سکون کو دیکھیے اُس جگہ جہاں وہ اُن عورتوں کے سفر کا آپ سے تذکرہ کرتا ہو۔ ان تصویروں کو ملاحظہ فرمائیے ایسے اطمینان کے ساتھ ایک کے بعد ایک کرکے آتی ہیں۔ جو اُس رنج والم کے لیے موزوں ہو جو آپ کے دل میں پیدا ہوتا ہو یعنی آپ اپنی جگہ قائم و ساکن رہتے ہیں اور آپ کا دل کوچ کرنے والے محبوبوں کے پیچھے پیچھے چل دیتا ہو۔ پھر اس تیز رفتاری کو دیکھیے اُس جگہ جب وہ جنگ کی تفصیلات بیان کرتا ہو اور اُس سے جو ضرر اور بدنصیبی انسان کو حاصل ہوتی ہو اُس کی عکاسی کرتا ہو۔ اور شاید یہ بھی آپ نے محسوس کیا ہو کہ یہ ادبی اور فنی زبان زہیر کی شاعری میں ایک حد تک بدلی ہو۔ اور اُس کی اور اوس کی زبان میں بُعد ہوگیا ہو اور یہ زبان قرآن کی زبان سے قریب تر ہوگئی ہو۔ اس میں مشکل الفاظ بالکل کم ہیں۔ بہت آسان اور صاف صاف ذہن سے قریب ہو۔ اس زبان کو پڑھتے وقت لغت کی کتابوں اور شرحوں سے مشورہ مانگنے کی آپ کو بہت کم ضرورت پڑتی ہو۔ یہی سب باتیں آپ اُس وقت بھی محسوس کریں گے جب کہ زہیر کی اور صحیح شاعری آپ پڑھیں گے۔ جس وقت آپ اس کا یہ لامیہ قصیدہ پڑھیں گے جس میں وہ کہتا ہو ؎

صحا القلب عن سلمی و اقصر باطلہ — دل ہوش میں آ گیا سلمی کے عشق میں انہماک کی قوت کم ہو گئی۔

جس میں مدح کے سلسلے میں یہی لطیف عکاسی آپ کو ملے گی ؎

| | |
|---|---|
| وابیض فیاض یداہ غمامۃ | اور نورانی چہرے والا سخی جس کے ہاتھ ابر ہیں۔ |
| علی معتفیہ ما تغب فواضلہ | کہ سائلوں پر اس کے احسانات برابر جاری رہتے ہیں۔ |
| بکرت علیہ غدوۃ فرأیتہ | صبح کو میں گیا اُس کے پاس تو میں نے دیکھا اُسے کہ |
| قعودا لدیہ بالصریم عواذلہ | مقام حریم میں اُس کے پاس اُس کی ملامت کرنے والی عورتیں بیٹھی ہیں۔ |
| یفدینہ طورا و طورا یلمنہ | کبھی وہ اس پر فدا ہوتی ہیں اور کبھی اس کو ملامت کرتی |
| واعیی فما یدرین این مخاتلہ | ہیں اور اُس نے انہیں عاجز کر رکھا ہے اور ان کی سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ کیوں کر اس پر قابو حاصل کریں۔ |
| فاقصرن منہ عن کریم مرزء | اور آخر میں وہ کوتاہ ہو گئیں ایک ایسے سخی سے جو باہمت |
| عزوم علی الامر الذی ہو فاعلہ | ہے جو مضبوط ارادہ کرتا ہے ایسے کام کا جس کا کرنا اُسے منظور ہے۔ |
| اخی ثقۃ لا تتلف الخمر مالہ | وہ بھروسے والا آدمی کہ شراب اس کے مال کو برباد نہیں کرتی |
| ولکنہ قد یہلک المال نائلہ | ہاں اس کا مال، سخاوت اور بخشش کبھی ختم کر دیتی ہے |
| تراہ اذا ما جئتہ متہللا | تم دیکھو گے اُسے جب اُس کے پاس آؤ گے ہنستا ہوا |
| کأنک تعطیہ الذی انت سائلہ | گویا کہ خود دے رہے ہو اُسے وہ جیسے تم مانگ رہے ہو |

اور اس قصیدے میں اُس نے شکار کے تفصیلات، تمام شعرائے جاہلیت کے بیان کیے ہوئے تفصیلات سے بہتر طور پر بیان کیے ہیں۔ یعنی زہیر کا جو انداز ہم نے اوپر بیان کیا ہے بالکل اُسی طریقے سے کچھ قصے بیان کیے گئے ہیں جن

میں عکاسی سے کام لیا گیا ہے اور ایسی تصویریں پیش کی گئی ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑی ہوئی ہیں۔ اور یہی خصوصیتیں آپ کو اُس وقت بھی نظر آئیں گی جب آپ زہیر کا ایک دوسرا لامیہ قصیدہ جس کا شروع ہے ؎

صحا القلب الّا عن طلابك ما یسلو — دل ہوش میں آگیا مگر تمھاری طلب سے اُسے تسلی نہیں
واقفر من سلمی التعانیق فالثقل — خالی ہوتی اور خالی ہو گئے سلمی سے تعانیق و ثقل کے مقامات

اور اس کا قافیہ قصیدہ جس کا مطلع ہے ؎

ان الخلیط اجد البین فانفرقا — دوست نے جدائی اختیار کرلی تو وہ علاحدہ ہو گیا
وعلق القلب من اسماء ما علقا — اور دل کو اسما سے وہ اُلفت ہے جسے وہ خود ہی خوب سمجھتا ہے۔

اور دیگر قصائد پڑھیں گے جنھیں ہم طوالت کی ناگواری کے خیال سے یہاں پیش نہیں کر سکتے۔ تو اب زہیر کو چھوڑ کر اُس کے بیٹے کعب کے پاس تھوڑی دیر کے لیے ہمیں رُکنا چاہیے۔

---

## ج ۔ کعب بن زہیر

کعب کے لیے بھی ہم کو اپنا وہی قول دہرانا پڑتا ہے جو زہیر کے بارے میں ہم نے کہا تھا کہ اُس کے حالاتِ زندگی سے بھی راوی پوری طرح ناواقف ہیں، وہ سوائے اس کے اور تقریباً کچھ نہیں جانتے ہیں کہ کعب شعر کہنے کا بہت شوقین تھا اور اس کا باپ اس بات پر اُسے ڈانٹا اور پیٹا کرتا تھا مگر اس ڈانٹ پھٹکار کے باوجود شاعری سے اُس کا عشق زیادہ ہی ہوتا گیا یہاں تک کہ اُس کے باپ نے ایک دن عاجز ہو کر اُسے اپنی اونٹنی پر اپنے پیچھے بٹھالیا

اور صحرا کی طرف نکل گیا، اور شعر پڑھ پڑھ کر اپنے بیٹے سے رائے لینا شروع کی وہ رائے دیتا گیا حتیٰ کہ اُس کے باپ کو اطمینان ہوگیا کہ یہ شاعر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اُسے شعر کہنے کی اجازت دے دی۔

اور راوی کعب اور حطیئہ کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں جس کو ابن سلام نے ان راویوں سے لے کر نقل کیا ہے۔ ابن سلام کے علاوہ دوسروں نے بھی اس واقعے کو نقل کیا ہے۔ ہم بعینہ اس کو یہاں بیان کیے دیتے ہیں اگرچہ یہ شرمناک حرکت ہے مگر بیان کر رہے ہیں اس لیے کہ یہ قصہ اوس بن حجر کے اسکول اور اُس کے بعض اصولوں کی ترجمانی کے ساتھ ساتھ، اس اسکول کے ساتھ دوسرے اسکولوں کی رقابت کی بھی ترجمانی کرتا ہے۔ ابن سلام کہتا ہے:۔

"اور حطیئہ نے کعب بن زہیر سے کہا کہ تم کو معلوم ہے کہ میں تمہارے گھر والوں اور صرف تمہارے گھر والوں کے اشعار روایت کیا کرتا ہوں۔ اب میرے اور تمہارے سوا، باقی سب بڑے بڑے شاعر مر چکے ہیں اگر تم ایسے کچھ اشعار کہہ دو جن میں تمہارا اپنا بھی ذکر ہو اور میری بھی اس میں ایک ممتاز جگہ ہو تو اچھا ہو، کیوں کہ لوگ تم لوگوں کے اشعار کی روایت کے بہت زیادہ شوقین اور حریص ہیں۔"

تو کعب نے حسب ذیل اشعار کہے ؎

| | |
|---|---|
| فمن للقوافی شانها من یحوکها | کون ہو قافیوں کی چادر کو بُننے والا (شاعری کرنے والا) |
| اذا ما ثوی کعب و فوّز جرول | جب مر جائے کعب، اور گزر جائے جرول (حطیئہ کا نام) |
| کفیتک لا تلقی من الناس واحداً | خلاصہ بات میں تم سے کہتا ہوں کہ تم ایک بھی ایسا شاعر |
| تنخّل منها مثل ما یتنخّل | نہیں پاؤ گے جو ان کا ایسا عمدہ نظم کرتا ہو۔ |
| یثقّفها حتی تلین متونها | یہ قوافی کو مضبوطی کے ساتھ نظم کرتے ہیں یہاں تک کہ |

فیقصر عنھا کل ما یتمثل — اُن کی پشت نرم ہوجاتی ہو اور تمام دُوسرے اشعار اُن سے پست نظر آتے ہیں۔

شماخ کے بھائی مزرد نے جو بہت منھ پھٹ تھا کعب پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ؎

وباستك اذا خلفتني خلف شاعر — یہ تیری بدتمیزی ہو کہ تو نے مجھے شاعری میں پیچھے
من الناس لم اکف ولم انتخل — ڈال دیا کہ نہ میں اس میں کوئی مہارت رکھتا ہوں اور نہ اچھے شعر کہتا ہوں۔
فان تجشما اجشب وان تنخلا — اگر تم دونوں زبردستی کے شعر کہ سکتے ہو تو میں بھی کہہ
وان کنت افتی منکما انتخل — سکتا ہوں اور اگر تم عمدہ شعر کہتے ہو تو اگرچہ میں تم دونوں سے کم عمر ہوں ویسا ہی میں بھی کہتا ہوں۔
ولست کحسان الحسام من ثابت — اور تم حسان بن ثابت کے ایسے شاعر نہیں ہو اور نہ
ولست کشماخ ولا کالمنخل — شماخ کے ایسے ہو اور نہ منخل کے ایسے۔
وانت امرؤ من قدس اوادۃ — اور تم شام کے رہنے والے ایک آدمی ہو
احلتك عبد الله اکناف مبهل — جیسے ای بندۂ خدا مبہل کے اطراف نے جگہ دی ہو۔"

اِس قصیدے میں جو چیز ہمارے لیے اہم ہو وہ کعب اور حطیئہ کا قافیوں کو مضبوطی کے ساتھ نظم کرنے میں اتنی زیادہ توجّہ کرنا ہو کہ اُن کی پُشتیں نرم ہوکر سیدھی ہوجائیں۔ اور مزرد کا ان دونوں کو جواب دینا اور ان دونوں پر اپنے بھائی شماخ اور حسان بن ثابت و منخل کو ترجیح اور فضیلت دینا ہو۔ کیوں کہ یہ تمام باتیں جیسا کہ ہماری سمجھ میں آتا ہو، اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ رقابت الگ الگ شاعروں میں ہی نہیں تھی بلکہ شعرا کے مختلف گروہوں کے درمیان بھی پائی جاتی تھی۔

کعب کا پیغمبرِ اسلام کے ساتھ جو واقعہ پیش آیا تھا وہ تو بہت مشہور ہے اُس کے یہاں دہرانے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ اگرچہ ہمارے نزدیک اس میں بھی راویوں کی من گڑھنت اور اُن کی یاوہ گوئی کا دخل ہوگیا ہے۔ کیوں کہ ہمیں اس بارے میں شبہ ہی ہے جو کعب کے لیے بیان کیا جاتا ہے کہ اُس نے انصار پر چوٹ کی تھی پھر بعد کو اُن کی تعریف کی۔ جس طرح ہم چادر کے قصّے میں احتیاط کا مقام اختیار کرتے ہیں۔ لیکن ہر حال میں جہاں تک ہمارے بس میں ہے اسی قصّے سے کعب کی شاعری کے بارے میں رائے قائم کرنے کے ہم محتاج ہیں۔ کیوں کہ کعب کی شاعری میں سے صرف یہی قصیدہ 'بانت سعاد' باوجود راویوں کے اضافے اور یاوہ گوئی کی کثرت کے باقی رہ گیا ہے۔ یہ قصیدہ ہر حال میں اَوس اور زہیر کی چھاپ کا حامل ہے۔ اس میں مادّی تصویروں سے کام لینے کی خصوصیت پائی جاتی ہے اس میں سوچ بچار اور واضح فن کارانہ توجّہ پائی جاتی ہے۔ اِس قصیدے کا ابتدائی حصّہ پڑھیے اس کی تشبیب اور اس کے وصف میں آپ کو وہی کیفیت ملے گی جو اَوس اور زہیر کے یہاں دیکھنے کے آپ خوگر ہو چکے ہیں۔ یعنی کُھلی کُھلی تشبیہیں اور مادّی وصف۔ بلکہ بعض جگہ وصف میں آپ اِس اسکول کے پہلے استاد کا شدید اثر اور بڑے بڑے مشکل الفاظ کے انتخاب میں اُن کی پیروی کا والہانہ شوق دیکھیں گے، بلکہ کہیں کہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُس کے بعض اشعار یونھی کے یونھی لے لیے گئے ہیں ؎

بانت سعاد فقلبی الیوم متبول ۔ محبوبہ جدا ہوگئی اور میرا دل اِس غم میں گُھلا جا رہا ہے۔

متیم اثرھا لم یفد مکبول ۔ اُس کے پیچھے اس طرح گرفتار ہے کہ جس کا فدیہ دے کر اسے رہا نہ کرایا گیا ہو۔

وما سعاد غداة البین اذ رحلوا ۔ جُدائی کی صبح کو جب کہ لوگ کوچ کر رہے تھے، معشوقہ

| | |
|---|---|
| الا اغن غضيض الطرف مكحول | ایک ہرنی معلوم ہوتی تھی جس کی آنکھیں سرمگیں ہیں حیا سے نظر نیچی رکھتی ہے، کچھ گنگناتی رہتی ہے۔ |
| هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة<br>لا يشتكى منها قصر ولا طول | سامنے آتے ہوئے پتلی کمر والی معلوم ہوتی ہے اور پیچھے سے اُس کے [illegible] بڑے ہیں۔ دراز قامت بھی نہیں اور پستہ قد ہونے کی شکایت بھی نہیں کی جا سکتی |
| تجلو عوارض ذی ظلم اذا ابتسمت<br>كأنه منهل بالراح معلول | جب مسکراتی ہے تو چمکتے ہوئے ایسے آب دار دانت ظاہر کرتی ہے جو گویا بار بار شراب میں تر کیے گئے ہیں۔ |
| شجت بذی شبم من ماء معنية<br>صاف بابطح اضحى وهو مشمول | ایسی شراب میں تر کیے گئے ہیں جو ایسے ٹھنڈے پانی سے ملا کر توڑی گئی ہے جو ایک صاف شفاف پتھریلے نالے کے موڑ سے ذرا دن چڑھے لایا گیا ہے جب کہ بادِ شمالی چل رہی تھی |
| تنفی الرياح القذى عنه وافرطه<br>من صوب غاية بيض يعاليل | ہوا نے اُس پانی سے خس و خاشاک کو دُور کر دیا ہے اور پانی میں اضافہ کر دیا ہے تہ بہ تہ بادلوں نے رات کی بارش |
| فيا لها خلة لو انها صدقت<br>بوعدها او لو ان النصح مقبول | وہ پیار و محبت میں کتنی اچھی ہے کاش وعدوں کی بھی سچی ہوتی اور خیر خواہی کی باتیں بھی قبول کر لیا کرتی۔ |
| لكنها خلة قد سيط من دمها<br>فجع وولع واخلاف وتبديل | مگر وہ ایسی محبوبہ ہے جس کی فطرت میں عاشق کو ستانا دردمند کرنا، جھوٹ بولنا اور بات کہہ کر مکر جانا داخل ہے۔ |
| فما تدوم على حال تكون بها<br>كما تلون فى اثوابها الغول | وہ ایک حالت پر کبھی قائم نہیں رہتی جس طرح چڑیلیں اپنے کپڑوں میں رنگ بدلا کرتی ہیں۔ |
| وما تمسك بالعهد الذى زعمت<br>الا كما يمسك الماء الغرابيل | اپنے سچے وعدوں پر بھی بس اتنی دیر قائم رہتی ہے جتنی دیر چھلنیاں پانی کو روک لیتی ہیں۔ |

تو یہ وہ ویسی ہی باہم جڑی ہوئی مادی تصویریں ہیں جن کے نمونے زہیر اور

اؤس کے یہاں آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ اس قصیدے میں وصف کا بھی وہی حال ہے جو اس تشبیب کا ہے فرق صرف یہ ہے کہ اس میں مشکل الفاظ زیادہ ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ اور اوس کی پیروی اس میں بالکل کھلی ہوئی ہے، اور ابھی ظاہر ہے کہ یونی ورسٹی کے ایک طالب علم نے کوشش کی تھی کہ اس قصیدے کی تحقیق کرے اور اس کے بیش تر اشعار کو ان کی اُن اصلوں کی طرف لوٹا دے جہاں سے یہ لیے گئے ہیں یعنی زہیر اور اوس کی شاعری کی طرف۔ اس قصیدے میں مدحیہ حصے کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں بھی یہ مادی تصویریں پائی جاتی ہیں لیکن اس میں اضافہ بہت زیادہ ہوگیا ہے۔ اس میں وہ کیفیت پائی جاتی ہے جو نابغہ کی کہی ہوئی اُس مدح کو یاد دلا دیتی ہے جو اس نے نعمان بن المنذر کی کہی تھی اور اس سے جو عذر و معذرت کی تھی۔ اگر کعب کی شاعری کا زیادہ حصہ محفوظ ہوتا تو اس کے اپنے باپ اور اوس سے متاثر ہونے کی دلیل اور زیادہ واضح اور روشن ہو جاتی۔ پھر بھی یہ دلیل واضح ہی ہے اگر آپ اس قصیدے میں تھوڑا بھی غور کریں۔

ہم کعب کے بھائی بجیر کا یہاں ذکر نہیں کر رہے ہیں کیوں اس کا سارا کلام ضائع ہو چکا ہے سوا ان چند اشعار کے جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے ان کے ذریعے اپنے بھائی کعب کا جواب دیا تھا جب کہ اس نے اس کے اسلام قبول کرنے پر ملامت کی تھی۔ لیکن ہم اسی رائے کو ترجیح دیتے ہیں کہ یہ اشعار بھی گڑھے ہوئے ہیں۔ بلکہ وہ اشعار بھی گڑھے ہوئے ہیں جو کعب کی طرف منسوب ہیں جن میں اس نے پیغمبرؐ اسلام پر چوٹیں کی ہیں غالب گمان یہ ہے کہ کعب اُن شعرا میں تھا جنھوں نے قریش اور طائف کے شعرا کے ساتھ پیغمبرؐ اسلام کا مقابلہ کیا تھا تو ان شعرا نے پیغمبرِ اسلام کی جو ہجویں

کہی تھیں وہ سب ضائع ہوگئیں اور اُن میں سے کچھ بھی باقی نہیں بچا۔

اور نہ عقبہ بن کعب کا ہم ذکر کر رہے ہیں جو مضرّب کے نام سے مشہور تھا، اور جس کے دو تین شعروں کے علاوہ اور کچھ کلام باقی نہیں رہا ہے۔ اور ان دو تین شعروں سے پتا چلتا ہے کہ مسلمانوں کی سیاسی پارٹیوں کے درمیان جو خانہ جنگیاں ہوئی ہیں ان میں اِس کا کافی ہاتھ تھا۔ وہ گویا زبیریوں کا ہواخواہ تھا۔

رہ گیا عقبہ بن کعب کے بیٹے عوام کا سوال تو اس کا ایک شعر بھی ہم ڈھونڈ نہ پائے۔ تو اگر وہ شاعرانہ سلسلہ جو نسب کی طرف سے زہیر تک پہنچتا تھا بیچ سے منقطع یا مثلِ منقطع کے ہو تو ہُوا کرے۔ ایک دُوسرا سلسلہ بھی ہے جو شاگردی اور روایت کی طرف سے زہیر تک پہنچتا ہے اور حطیئہ، جمیل اور کثیر سے ملتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ یہ سلسلہ پورا اموی دوْر گزار کر عباسی شعرا تک تبدیلی اور انقلابات کی منزلوں سے گزرتا ہوا پہنچ گیا تھا۔ لیکن ہم اِس سلسلے کو صرف ایک اور شاعر کے ذکر پر ختم کردیں گے جو اس باب میں اہمیت کا مالک ہے۔ اس لیے کہ وہ وہ جاہلی شاعر ہے جس نے اسلامی دوْر بھی پایا تھا اور ایک طویل عرصے تک اس دوْر میں زندہ رہا یعنی حطیئہ۔

---

## د۔ حطیئہ

حطیئہ کے متعلق راویوں کی معلومات اُس سے زیادہ ہیں جس قدر اوْس، زہیر اور کعب کے متعلق انھیں حاصل تھیں اس لیے کہ حطیئہ نے اسلام کا زمانہ بھی پایا تھا اور ایک طویل عرصے تک اِس زمانے

میں وہ زندہ رہا۔ سربرآوردہ مسلمانوں سے قرب رہا۔ نیز امیر معاویہ کے زمانے تک کی مختلف عربی سوسائٹیوں میں اُسے نمایاں حیثیت حاصل رہی تھی تو لوگ اُس کے متعلق بہت کچھ جان گئے تھے اور دوسروں سے اپنی معلومات نقل بھی کی تھیں۔ اور باوجود اس کے کہ یہ خبریں اور واقعات فی نفسہٖ مختصر اور مضطرب ہیں، اور ٹھونس ٹھانس اور من گڑھت سے بھی خالی نہیں ہیں پھر بھی ان کی بدولت قدما کو حطیئہ کی ذہنیت اور شخصیت کے متعلق ایک ایسے تصور قائم کرنے میں آسانی ہوگئی جو اگرچہ ہر اعتبار سے درست اور ٹھیک نہ ہو تب بھی وہ قریب قریب صحیح اور خالی از حقیقت نہیں ہے۔

شاید حطیئہ کی ـــــ جس کا اصلی نام جرول بن اوس ہے ـــــ سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ زمانۂ اسلام میں عہدِ جاہلیت کی بہترین ترجمانی کرتا تھا۔ وہ جس وقت لوگوں سے الگ ہوکر اپنے دل کی گہرائیوں کی طرف متوجہ ہوتا تو اپنی آزادی، رندمشربی اور دین سے اپنی روگردانی کے بارے میں، جاہلیت کی سچی ترجمانی کرتا تھا، اُس نے مذہب اسلام جو اختیار کرلیا تھا تو صرف اس کی طاقت اور اقتدار سے ڈر کر۔ راویوں کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اُس نے پیغمبرِ اسلام کی حیات میں اسلام قبول کرلیا تھا یا آپ کی وفات کے بعد، لیکن اس بارے میں سب ہی متفق الراے ہیں کہ وہ ضعیف الایمان، مذہبی احساس سے سرسری طور پر بہرہ ور اور کچا مسلمان تھا۔ اُس نے (حضرت) ابوبکرؓ کے زمانے میں، اِن اشعار کے ذریعے جو اس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں، مرتدوں (باغیوں) کی حمایت کی تھی ؎

اطعنا رسول اللّٰہ اذ کان بیننا — ہم نے رسول اللہ کی اطاعت کی جب کہ آپ ہمارے درمیان
فیالہفتی ما بال دین ابی بکر — تشریف فرما تھے تو ہائے افسوس! ابوبکر (بکر کے باپ)

کی اطاعت کا کیا مطلب ہے۔

ایورثها بکراً اذا مات بعده — کیا وہ وارث کر جائے گا اِس حکومت کا اپنے مرنے

فتلك وبیت الله قاصمة الظهر — کے بعد بکر کو تو یہ بات خانۂ خدا کی قسم پشت شکن ہے۔

راویوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ اُس نے ولید بن عقبہ بن ابی معیط کی حمایت اور دِل جوئی بھی کی تھی جب کہ اہلِ کوفہ نے (حضرت) عثمان سے شکایت کی تھی کہ وہ حالتِ نماز میں نشے میں تھا۔ یہ لوگ اس کی طرف کچھ اشعار بھی اس سلسلے میں منسوب کرتے ہیں جن کے ساتھ راویوں اور شیعہ ظریفوں، (دِل لگی بازوں) نے یادہ گوئی سے کام لیا ہے اور اُنھیں اُن کے محل سے ہٹا کر دُوسری باتوں میں استعمال کرنے لگے۔ اس کے بعد یہ تمام راوی اس امر پر متفق ہیں کہ اس کی سیرت ایک ایسے مسلمان کی سیرت ہرگز نہیں تھی جو اپنے دین میں مخلص اور اِس دین کی حلاوت اور لطافت سے لطف اندوز اور متاثر ہو، بلکہ وہ اس خالص بدوی کی ایسی سیرت تھی جو خانہ بدوشی کی زندگی کے جملہ حقائق کی اور اس زندگی میں جو کچھ طبیعت کی سختی، اخلاق کی درشتی اور جفاکشانہ طرزِ بود و باش ہوتی ہے ان سب کی بہ خوبی نگہداشت کرتا ہے۔ انھی تمام باتوں کی بہ دولت حطیئہ عجیب وغریب اطوار والی شخصیت بن گیا تھا۔ لوگ اُسے دیکھ کر ہنستے اور اس کا مضحکہ اُڑاتے تھے جس میں اُس سے غیر معمولی دہشت اور ڈر کی کیفیت بھی پائی جاتی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اُس عربی عنصر کی ترجمانی کرتا تھا جو جدید مذہب کو ناپسند کرتا تھا مگر اظہار کی جرات نہ پاکر ریاکاری کرنے لگا تھا۔ لیکن جدید مذہب سے اور ان لوگوں سے جنھوں نے جدید مذہب کی اعانت و امداد کی تھی اُس کی نفرت چھپی نہیں رہ سکتی تھی۔ وجہ ناراضگی تھا مذہب مگر اُس نے اظہار کا راستہ وہ اختیار کیا جو مذہب سے الگ تھا۔ اُس نے لوگوں کی

دولت، جایداد اور اُن کے سماجی اعزاز وغیرہ کو سامنے رکھ کر ان کی مذمت کرنا شروع کردی۔ اور اِس طرح اُس نے ایک ایسا کاروبار شروع کردیا تھا جس نے اُسے بہت کچھ نفع بخشا، اور کافی دولت اُس کے آگے لاکر ڈھیر کردی۔ اِس بات کا ثبوت یہ ہے کہ آپ اُس کی اسلام سے پہلی والی زندگی میں ایک چیز بھی ایسی ڈھونڈ نکالنے میں کامیاب نہیں ہوسکیں گے جو اس بات کا ثبوت ہو کہ اس کی سیرت عہدِ جاہلیت میں مضطرب، فاسد اور عجیب وغریب اطوار والی رہی تھی، بلکہ وہ دوسرے عام شعرا کی ایسی زندگی بسر کرتا تھا وہ ٹھیک اُسی طرح علقمہ بن علاثہ کے دامنِ دولت سے وابستہ ہوگیا تھا اور اس کو عامر بن الطفیل پر فوقیت دی تھی جس طرح اُسی جاہلی اور بدوی زندگی میں ایک دوسرا شاعر لبید، عامر سے وابستہ ہوگیا تھا اُسے علقمہ پر فوقیت دی تھی لیکن لبید نے خلوص کے ساتھ اسلام قبول کرلیا تو اس کا اسلام کھرا ثابت ہوا اور اس کی ایک خوش گوار اور صالح زندگی بن گئی، اور حطیئہ نے طوعاً یا کرہاً اسلام قبول کرلیا تھا مگر اس کا دِل اسلام سے خوش اور مطمئن نہیں ہوا تو اُس کی سیرت میں ایک انتشار اور کش مکش پیدا ہوگئی اور وہ اپنے اِس انوکھے راستے پر چل پڑا۔

لوگوں کی بکثرت ہجویں کہنے اور اُن کے ساتھ غیر معمولی زبان درازی کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ لوگ اُس سے نفرت کرنے لگے اور کچھ اور لوگوں نے اُسے اپنانا اور عزیز رکھنا شروع کردیا، یا یوں کہو کہ ایک اعتبار سے لوگ اُس سے پناہ مانگتے تھے اور دوسرے اعتبار سے اس کی طرف لپکتے تھے۔ پناہ مانگتے تھے اُس کی زبان درازی سے، اور اس کی طرف لپکتے تھے تاکہ اپنے دشمنوں اور حریفوں کے خلاف اُس سے کام لیں۔ زبرقان ابنِ بدر کے ساتھ اس کا جو واقعہ ہے اُس سے اِس صورتِ حال کی تشریح ہوجاتی ہے۔ زبرقان ابن بدر نے

حطیئہ کو اپنی طرف بلانا چاہا تھا تو اُسے ملازم رکھ لیا تاکہ اُس سے اپنے برادرانِ عم زاد آلِ شماس کے خلاف مدد لے۔ آلِ شماس بہت دنوں تک اس کا شکار رہے۔ یہاں تک کہ انھوں نے حطیئہ کو اپنی طرف کرلیا۔ جس کا ایک طویل قصہ ہے جو ٹھوس ٹھانس اور من گڑھت باتوں سے خالی نہیں ہے۔ غرض حطیئہ نے ان لوگوں کی طرف ہوکر زبرقان اور اُس کے خاندان کی ہجو کرنا شروع کردی۔ یہاں تک کہ معاملہ حکومت تک پہنچ گیا اور (حضرت) عمرؓ نے اس کو قید کرلیا پھر اُسے معاف کردیا اور تین ہزار درہم میں اُس سے مسلمانوں کی جایدادیں واپس خرید لیں۔

اسی ہجو گوئی اور اِس مضطرب سیرت نے قدما کو ایک ایسی رائے قائم کرنے کا موقع فراہم کردیا جو اگرچہ مبالغے سے خالی نہیں ہے لیکن حق و صواب سے بھی خالی نہیں ہے۔ وہی رائے جو ابوالفرج الاصفہانی نے اصمعی سے روایت کی ہے۔

اصمعی کا کہنا ہے کہ: حطیئہ، خاک سار، بہت مانگنے والا، پیچھے پڑ جانے والا، کمینی فطرت والا، کثیرالشر، قلیل الخیر، بخیل، بدصورت، بدہیئت، مجہول النسب اور بد دین تھا، کسی شاعر کے کلام میں جو بھی عیب آپ ڈھونڈنا چاہیں وہ اُس شاعر کے یہاں آپ کو مل جائے گا۔ مگر حطیئہ کی شاعری میں یہ عیب آپ کو بہت شاذ و نادر ملیں گے۔

اِسی طرح وہ واقعہ بھی ہے جو حطیئہ کی وصیت کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ اُس نے مرتے وقت غریبوں کو یہ وصیت کی تھی کہ وہ دستِ سوال دراز رکھیں اور مانگنے میں اصرار کریں۔ اور اُس نے اپنے غلام یسار کو آزاد کرنے سے انکار کردیا تھا۔ نیز اُس نے یہ وصیت کی تھی کہ یتیموں کا مال

کھایا جائے۔ اِس کے علاوہ اور بہت سی وصیتیں بھی ہیں جو بے حد شرم ناک ہیں۔ بلاشبہ راویوں نے اُس میں اپنی طرف سے اضافے کیے ہیں اور اس بارے میں یاوہ گوئی سے کام لیا ہے۔ یہ صورت اگرچہ فی نفسہٖ حطیئہ کی شخصیت کی عکاسی نہیں کرتی ہے لیکن بلاشبہ اِس شخصیت کے بارے میں ان لوگوں کی رائے ضرور پیش کر دیتی ہے جو حطیئہ کے معاصر تھے یا اُس کے فوراً بعد آئے تھے۔

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ اِس انوکھی شخصیت کا کوئی بُرا اثر حطیئہ کی شاعری میں آپ کو نہیں ملتا ہے۔ لوگ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ وہ ہجو گوئی میں حد سے گزرا ہوا تھا حتیٰ کہ اُس نے خود اپنی اور اپنے ماں باپ تک کی ہجو کہہ ڈالی تھی۔ لیکن یہ ایسی بات ہے جسے ہم راویوں کی مبالغے والی باتوں میں قرار دیتے ہیں حطیئہ ہجو گو شاعر تھا لیکن اُس کی ہجو میں، اُس کے دونوں اُستادوں، اوس و زہیر کی ہجووں سے کہیں کم فحش ہوتی تھیں۔ بلکہ اس کی ہجووں پر ایک حد تک پاکی کا عنصر غالب رہتا تھا۔ وہ جب ہجو کرنا چاہتا تھا تو لوگوں کے سوسائٹیوں میں اعزاز اور ان اخلاق اور خصائل کے رُخ سے ہجو کرتا تھا جنھیں اہلِ عرب مذموم یا محمود سمجھتے تھے۔

ہجو کے علاوہ جن اصنافِ شاعری کی طرف اس کی طبیعت متوجہ ہوئی تھی۔ اُن میں وہ صفائی سنجیدگی اور روانی کے ساتھ خوب صورت الفاظ انتخاب کرنے والا شاعر ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ حطیئہ دو ایسی مختلف شخصیتوں کا مالک تھا جن میں باہم شدید قسم کا تضاد پایا جاتا تھا۔ ایک تو اُس کی عملی شخصیت جس نے اُسے اسلام سے باغی رکھا اور پوری طرح اس کی جاہلیت کی حفاظت کی، اور دوسری اُس کی فن کارانہ شخصیت جس نے اُس

کی اُن دو خصوصیتوں کو باقی رکھا جن کی طرف ہم اوس، زہیر اور کعب کے
بیان میں اشارے کر چکے ہیں۔ لیکن وہ قران کی طاقت کا مقابلہ نہ کرسکنے کی
وجہ سے، بہ اعتبارِ الفاظ و معانی کے اُس سے ایسا متاثر ہوگیا تھا کہ جب آپ
حطیئہ کا اصلی کلام پڑھیں گے تو اس اثر پذیری کو بہ خوبی محسوس کرلیں گے۔

اِس اسکول کے شعرا میں کسی شاعر پر اتنا جھوٹ نہ باندھا گیا ہوگا جتنا
حطیئہ کے اوپر۔ اُس کے تو ایسے ایسے قصیدے موجود ہیں جو پورے کے پورے
گڑھے ہوئے ہیں اور اُس کی طرف غلط طور پر منسوب ہیں مثلاً وہ قصیدہ جس
کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ حطیئہ نے ابوموسی الاشعری کی مدح میں کہا تھا۔
حال آں کہ خود راویوں کو اس کا بہ خوبی علم ہے کہ یہ قصیدہ حماد نے وضع کیا ہے، اور
دوسرے قصیدے بھی ہیں جن میں سے بعض کے متعلق قدما بھی دھوکے میں
آگئے اور بعض کے متعلق انھیں حماد کی یاوہ گوئی کا پتا چل گیا، اور ہمارا یقین
ہے کہ یہ سب کے سب موضوع ہیں۔ ابن الشجری نے اپنے مختارات میں حطیئہ
کا جو کلام نقل کیا ہے اُس میں آپ اِن موضوع قصیدوں کے نمونے ملاحظہ
فرما سکتے ہیں۔

حطیئہ کے نام سے گڑھنے کی وجہ بالکل معقول ہے۔ حطیئہ نے کافی مدح
اور ہجویں کہی تھیں اور عربی قبائل کے درمیان جو عداوت اور رقابت پائی جاتی
تھی اُس میں وہ اثر اور دخل رکھتا تھا، تو کوئی حیرت کی بات نہیں ہے اگر حطیئہ
کے بعد تمام قبیلوں نے اُس کی ہجو و مدح کی کثرت سے اپنا کام نکالا ہو۔ جس
طرح اعشیٰ کی مدح سے انھوں نے اپنا کام نکالا تھا۔ اِسی بنیاد پر ہم یہی ترجیح
دیتے ہیں کہ حطیئہ کی طرف جو بنی قریع کی مدح اور زبرقان بن بدر اور اس کے
خاندان کی ہجو بہ کثرت منسوب ہے وہ سب گڑھی ہوئی ہے۔ اس تمام کلام میں ہم

سوائے دو قصیدوں کے اور کسی کی صحت کو نہیں مان سکتے ہیں۔ ایک تو وہ سینیہ قصیدہ جس کی بنا پر (حضرت) عمرؓ نے اس کو قید کر دیا تھا اور دوسرا دالیہ قصیدہ، جس کے بعض حصے آگے ہم پیش کریں گے۔ یہی اس کلام کے بارے میں بھی کہہ لیجیے جو علقمہ ابن علاثہ کی مدح، اشرافِ قریش کی مدح، بعض عبسیوں کی مدح اور بعض کی ہجو، اور قبیلۂ ربیعہ کی شاخ بنو حنیفہ کے بعض افراد کی مدح اور بعض کی مذمت کے سلسلے میں حطیئہ کی طرف منسوب ہے۔ یہ تمام کلام قومی اور نسلی تعصبات کا اثر معلوم ہوتا ہے، جس طرح اعشیٰ کی شاعری اسی کی زد میں آگئی تھی۔

حطیئہ کی شاعری میں اوسیہ اور زہیریہ اسکول کی صاف اور گہری چھاپ آپ کو نظر آئے گی، لیکن بہت سے اشعار ایسے بھی ملیں گے جو بالکل یا قریب قریب بالکل اس چھاپ سے خالی ہیں۔ بات صاف ہے یہ اشعار وہی گڑھے ہوئے اشعار ہیں جن کا ابھی ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔

اب ہم حطیئہ کا سینیہ قصیدہ پیش کرتے ہیں۔ اسی سلسلے میں (حضرت) عمرؓ نے اس کو قید کر دیا تھا اس کے ایک ایک شعر میں آپ کو اسی اسکول کی چھاپ نظر آئے گی ؎

| | |
|---|---|
| واللہ ما معشر لاموا امرأ جنبًا | خدا کی قسم وہ لوگ جنھوں نے لائی بن شماس کے خاندان |
| فی آل لائی بن شماس باکیاس | میں ایک اجنبی شخص کو ملامت کی، دانا نہیں ہیں۔ |
| ما کان ذنب بغیض لا أبا لکم | تمھارا باپ مرے، بنو بغیض نے ایک غریب آدمی کے |
| فی بائس جاء یحدو آخر الناس | بارے میں جو کہ آخری آدمیوں کو ہانکتا تھا، کیا گناہ کیا تھا۔ |
| لقد مریتکم لو ان درتکم | میں نے تمھیں ٹٹولا، کاش کہ میرا ملنا اور ٹٹولنا کسی |
| یوما یجئ بھا مسحی وابساسی | دن تمھارا دودھ نکال لیتا (یعنی نفع بخش ہوتا) |
| وقد مدحتکم عمدًا لارشدکم | میں نے قصداً تمھاری مدح کی تاکہ تمھیں ہدایت کروں |

کیما یکون لکم متحی وامراسی

اس خیال سے کہ میرا پانی کھینچنا اور میری رسیاں سب تمھاری ہو جائیں

لما بدا لی منکم غیب انفسکم

مگر جب مجھے تمھاری غفلت کا حال معلوم ہو گیا

ولم یکن لجراحی فیکم آسی

اور اپنے زخموں کا تم میں کوئی علاج نظر نہ آیا۔

ازمعت یأساً مبیناً من نوالکم

تو میں سہ کر تمھاری بخششوں سے ناامید ہو گیا ۔ ناامیدی

ولن تری طارداً للحر کالیاس

جو سکون دینے والی ہے ۔۔۔ اور ناامیدی کی مثل کوئی چیز بھی شریف کو ہٹا نہیں سکتی ہے۔

جار لقوم أطالوا هون منزله
وغادروہ مقیماً بین ارماس

میں ایسی قوم کا پڑوسی ہوں جنھوں نے اُس کو بہت دنوں تک ذلیل رکھا اور اُسے قبرستان کے درمیان لاکر ڈال دیا۔

ملوا قراہ وهرته کلابهم
وجرحوہ بأنیاب وأضراس

وہ اُس کی مہمانی سے اُکتا گئے، اور ان کے کتّے اس پر بھونکے اور انھوں نے اپنے دانت اور داڑھوں سے اُس کو زخمی کر دیا۔

دع المکارم لا ترحل لبغیتها
واقعد فانك انت الطاعم الکاسی

شریف خصلتوں کو چھوڑ دے اور اُن کی تلاش کے سفر نہ کر اور گوشے میں بیٹھ جا کھانا کپڑا ملے ہی جائے گا۔

سیری أمام فان الأکثرین حصی
والأکرمین أباً من آل شماس

میں آگے جاتا ہوں اس لیے کہ بہت زیادہ عقل والے اور شریف النسب ہیں، شماس کے خاندان والے

من یفعل الخیر لا یعدم جوازیه
لا یذهب العرف بین الله والناس

جو نیکی کرے گا وہ اس کا بدلہ ضرور پائے گا
خدا اور آدمیوں کے درمیان نیکی ضائع نہیں ہوتی۔

ما کان ذنبی إن فلت معاولکم
من آل لأی صفاۃ اصلها راسی

اگر تمھاری کدالیں ہولائی کی اُس چٹان پر کہ جس کی جڑ مضبوط ہے کُند اور بے کار ثابت ہوئیں تو اس میں میرا کیا قصور ہے۔

قد ناضلوك فسلّوا من كنائنهم — انھوں نے تم سے تیراندازی میں مقابلہ کیا اور اپنے
مجداً تليداً ونبلاً غير أنكاس — ترکشوں سے قدیم بزرگی اور شرف کے ایسے تیر نکالے
جو کمزور نہیں تھے۔

تو اِن مادّی تصویروں کو بہ غور دیکھیے آپ ان کو بالکل اُسی طرح کا پائیں گے جس طرح زہیر، اوس اور کعب کے یہاں آپ دیکھ چکے ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے حطیئہ کو کہ اُس نے زبرقان کے خاندان کی کنجوسی اور سائلوں کے معاملے میں سخت گیری کی تفصیل بیان کرنا چاہی ہو تو کس طرح اُن کو اُس اونٹنی سے تشبیہ دی ہو جو دوہی جاتی اور سہلائی جاتی ہو اور اس کو دوہنے اور سہلانے میں بڑی بڑی رعایتیں ملحوظ رکھی جاتی ہیں مگر ذرا سا بھی دودھ وہ نہیں دیتی ہو۔ پھر کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اُسے آلِ شماس کے اُس رسوخ کی تفصیل بیان کرنا ہو جو انھیں شرف اور بزرگی کی بارگاہ میں حاصل ہو کہ اُن کی مذمت اور ہجو کی ہی نہیں جا سکتی ہو تو کس طرح اس شرف اور بزرگی کو ایسی مضبوط چٹان سے تشبیہ دی ہو جس پر کُدالیں کوشش کرتی رہتی ہیں مگر بغیر کسی نتیجے پر پہنچے ان کی باڑھ کُند ہو جاتی ہو اور کیا آپ نہیں دیکھتے کہ کس انداز میں اس نے یہ بتانا چاہا ہو کہ آلِ زبرقان نے اس کی پریشانیوں میں کسی قسم کی امداد نہیں دی تو اُس نے یہ کہا کہ " انھوں نے اُس کے زخموں کا علاج نہیں کیا " اور جب یہ کہنا چاہا کہ ان لوگوں نے اُس کے ساتھ بُرا برتاؤ کیا اور اُسے اِن لوگوں کی طرف سے دُکھ پہنچے ہیں تو اس طرح اس نے کہا کہ " **ان لوگوں** نے دانتوں اور جبڑوں سے اُسے زخمی کر دیا۔" غرض یہی انداز پورے قصیدے میں پایا جاتا ہو۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں آپ کو اس بات کی طرف متوجّہ کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہو بلکہ آپ خود محسوس کرتے ہوں گے کہ اس قصیدے میں قرآن کی تاثیر کس قدر ظاہر اور نمایاں ہو اور خصوصاً اس شعر

ہیں ؎

| | |
|---|---|
| من یفعل الخیر لا یعدم جوازیہ | لا یذھب المعروف بین اللہ والناس |

نیز اُن اشعار کو دیکھیے جو اُس نے اُس وقت کہے تھے جب (حضرت) عمرؓ نے اُسے قید کر لیا تھا۔ خاص کر سب سے پہلے والا شعر ضرور ملاحظہ فرمائیے۔ اُس میں آپ کو اِسی اسکول کی چھاپ نظر آئے گی ؎

| | |
|---|---|
| ماذا تقول لافراخ بذی مرخ | تم ان بچوں سے جن کے پوٹے ننگے ہیں اور جو ذی مرخ |
| زغب الحواصل لا ماء ولا شجر | میں ہیں جہاں نہ پانی ہے نہ درخت کیا کہو گے؟ |

وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ تم چھوٹے چھوٹے بچوں سے کیا کہو گے تو اس کی جگہ وہ "ننگے پوٹوں والے چڑیا کے بچے" لایا۔

حطیئہ کا ایک اور دالیہ قصیدہ ہے اِنھی آل شماس کی تعریف میں، یہ قصیدہ شعرائے جاہلیت کی کہی ہوئی مدحوں میں بہترین مدح ہے۔ اسی کے ساتھ وہ زہیر کے اندازِ مدح اور اس کے اسلوبِ شعری سے بہت زیادہ متاثر ہے۔ حطیئہ کہتا ہے ؎

| | |
|---|---|
| الا طرقتنا بعد ما ھجعوا ھند | ہاں، رات کو میرے پاس ہند آئی۔ جبکہ لوگ |
| وقد سرن خمسا واتلأب بنا نجد | سو چکے تھے اور اونٹ پانچ رات برابر چل چکے تھے اور نجد ہمارے سامنے بلند ہو رہا تھا۔ |
| الا حبذا ھند وارض بھا ھند | ہاں، ہند بھی اچھی اور اس کی زمین بھی اچھی |
| وھند أتی من دونھا النأی والبعد | مگر اس کے سامنے جدائی اور دوری کی منزل آگئی ہے۔ |
| وھند أتی من دونھا ذو غوارب | اور ہند کے سامنے دریائے ذوغوارب حائل ہو گیا |
| یقمص بالبوصی معرورف ورد | جو بوصی کشتیوں کو بلند کرتا ہے اور جہاں لوگ آکر اترتے ہیں۔ |

وان التی نکبتھا عن معاشر
غضاب علی ان صدوت کما صدوا

بے شک وہ قصیدے، جن کو میں نے اُن لوگوں سے پھیر لیا جو مجھ پر اس لیے غضب ناک ہیں کہ میں نے اُن سے اس طرح منہ پھیر لیا ہے جس طرح انھوں نے مجھ سے۔

أتتن آل شماس بن لأی وانما
أتاھم بھا الاحلام والحسب العد

آلِ شماس بن لائی کے پاس آئے، اور اِن لوگوں کے پاس ان قصیدوں کے آنے کا سبب اِن کی عقلیں اور حسب کثیر ہے۔

فان الشقی من تعادی صدورھم
وذو الجد من لانوا الیہ ومن ودوا

بے شک بدبخت وہ شخص ہے جس سے اِن کے سینے عداوت رکھیں اور خوش نصیب وہ ہے جس سے وہ نرمی اور محبت کا برتاؤ کریں۔

یسوسون احلاما بعیدا أناتھا
وان غضبوا جاء الحفیظۃ والجد

وہ ایسی عقلوں سے سیاست کرتے ہیں جن کا تامّل بہت گہرا ہے اور اگر وہ غصے ہوتے ہیں تو حمیت (خودداری) اور واقعیت موجود ہو جاتی ہیں۔

اقلوا علیھم لا أبا لأبیکم
من اللوم أوسدوا المکان الذی سدوا

ای لوگو! تمھارے باپ مریں، ان کو ملامت نہ کرو، یا اُس جگہ کو پُر کرو جس کو یہ لوگ پُر کیے ہوئے ہیں، (ان کے ایسے کام کرو)

اولئک قوم ان بنوا احسنوا البنی
وان عاھدوا اوفوا وان عقدوا اشدوا

وہ ایسی قوم ہیں کہ اگر تعمیر کرتے ہیں تو اچھی تعمیر کرتے ہیں اور اگر معاہدہ کرتے ہیں تو پورا کرتے ہیں اور اگر کوئی گرہ لگاتے ہیں تو مضبوط لگاتے ہیں۔

وان کانت النعمی علیھم جزوا بھا
وان انعموا لا کدروھا ولا کدوا

اگر ان پر احسان کیا جائے تو وہ اس کا بدلہ دیتے ہیں اور اگر وہ خود انعام و بخشش کرتے ہیں تو اس کا احسان نہیں دھرتے ہیں۔

وإن قال مولاهم على جل حادث
من الدهر ردوا بعض أحلامكم ردوا

اگر ان کا چچازاد بھائی زمانے کے کسی بڑے سانحے کی بنا پر یوں کہے "اپنی عقلوں کو چھوڑ دو" تو یہ لوگ چھوڑ دیں گے۔

وإن غاب عن لأي يعيل كفتهم
نواشئ لم تطرر شواربهم مرد

اگر بنو لائی سے کوئی شخص دور ہو کر غائب ہو جائے تو ایسے نوجوان ان کو کافی ہو جاتے ہیں جن کی ابھی داڑھی مونچھ نہیں نکلی ہے۔

وكيف ولم أعلمهم خذلوكم
على معظم ولا أديمكم قدوا

میں یہ کیوں کر کہوں جب کہ میں نہیں جانتا کہ انھوں نے تمھیں کس گھبراہٹ کے وقت چھوڑا ہو، یا تمھاری کھال کو پھاڑا ہو۔

مطاعين في الهيجا مكاشيف للدجى
بنى لهم آباؤهم وبنى الجد

وہ لوگ لڑائی میں سردار ہوتے ہیں، اور وہ تاریکی کو کھولنے والے ہیں، ان کے لیے اُن کے مجد کی بنا ان کے باپ دادا اور سعی و عمل نے رکھی ہے۔

فمن مبلغ لأيا بأن قد سعى لكم
إلى السورة العليا أخ لكم جلد
جريء حين جاري لا يساوي عنانه
عنان ولا يثني اجاريه الجهد
رأى مجد أقوام أضيع فحثهم
على مجدهم لما رأى أنه المجد

بنو لائی کو کون میرا یہ پیام پہنچائے کہ تمھارے مرتبے کی بلندی کی کوشش تمھارے ایک دلیر بھائی نے کی ہے۔ وہ مقابلے کے وقت دوڑا کہ جس کی باگ کی کوئی باگ برابری نہیں کر سکتی اور نہ اس کی دوڑوں کو کوشش پھیر سکتی ہے۔ اُس نے دیکھا کہ بہت سی قوموں کی مجد اور بزرگی ضائع کر دی گئی اس لیے اُس نے اپنی قوم کو مجد پر آمادہ کیا جب کہ دیکھ لیا کہ یہی مجد ہے۔

فلا مني أبناء سعد عليهم
وما قلت إلا بالذي علمت سعد

مجھے بنو سعد ان کی مدح پر ملامت کرتے ہیں حالانکہ میں نے وہی بات کہی ہے جس کو سعد بھی جانتے ہیں۔

شاید آپ کے لیے اس کی ضرورت نہیں ہو کہ ہم اِس "اسکول" کی اس قصیدے میں "تاثیر کی طرف آپ کی رہ نمائی کریں۔ کیوں کہ آپ خود ہر شعر میں یہ مادّی تصویریں ملاحظہ کرتے ہوں گے، جن کی طرف جانے میں کبھی شاعر نے تشبیہ کا راستہ اختیار کیا ہو، کبھی کنایہ اور کبھی تحقیق کا راستہ۔ اس قصیدے میں باوجود الفاظ کی مضبوطی کے آپ کو ایک قسم کی سہولت اور قرب ماخذ کی کیفیت نظر آئے گی جو کھلی اور واضح دلیل ہو اس بات پر کہ شاعری کی زبان اُس وقت سرعت اور قوّت کے ساتھ انقلابی دور سے گزر رہی تھی۔

---

## ۵ - النابغہ

نابغہ کے ذکر کے ساتھ ہم پھر اُن شعراے جاہلیت کے سلسلے کی طرف لوٹ جاتے ہیں جن کا حال راویوں سے بالکل پوشیدہ ہو یا تو یہ راوی اِن شعرا کے حالاتِ زندگی سے بالکل ہی ناواقف ہیں یا نہ جاننے کے برابر جانتے ہیں۔ یہ سچ ہو کہ راویوں کو نابغہ کا اور اُس کے باپ کا نام معلوم ہو —— زیاد بن معاویہ —— اور وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ اُس کا خاندانی تعلق ذبیان پھر غطفان پھر قیسِ عیلان سے ہو۔ اِن راویوں کو یہ بھی معلوم ہو کہ وہ آخر دورِ جاہلیت میں تھا جو زمانۂ اسلام سے تقریباً بالکل متصل دور ہو۔ بہ ہر حال نابغہ نے اُن لوگوں کو کم از کم ضرور دیکھا تھا جنھوں نے بعد کو اسلام قبول کر لیا مثلاً حسان رض بن ثابت سے وہ ضرور ملا تھا۔

اور راویوں کو اس کا بھی علم ہو کہ نابغہ اپنے زمانے میں خالص شاعرانہ حیثیت سے بڑے بلند مرتبے کا حامل تھا۔ اِن لوگوں کا خیال ہو کہ شعراے

عرب نے ایک دفعہ بازارِ عکاظ میں اُسے حَکَم بنایا تھا تو اُس نے اعشیٰ کے حق میں فیصلہ کیا تھا اور خنسا کی تعریف کی تھی اور حسانؓ بن ثابت کو خفا کر دیا تھا۔ اِس کا ایک طویل قصہ ہے جو بلاشبہ پورا کا پورا گڑھا ہوا ہے، یا اس کا بیش تر حصہ الحاقی ہے۔ جس پر وہ مفصّل تنقید دلالت کرتی ہے جو حسانؓ بن ثابت کے ایک شعر کے سلسلے میں خنسا کی طرف منسوب کی جاتی ہے :

لنا الجفنات الغر یلمعن فی الضحیٰ ہمارے لیے بڑے بڑے روشن (نام آور) پیالے
واسیافنا یقطرن من نجدۃ دما ہیں جو دن میں چمکتے ہیں اور ہماری تلواریں شرافت
کی وجہ سے خون ٹپکایا کرتی ہیں ۔

یہ ایسی تنقید ہے جو مشہور کہاوت قرار پا جانے کی زیادہ مستحق ہے۔ جب کہ اس تنقید کی کرنے والی خنسا کی ایسی بدوی کوئی شاعرہ ہو۔ (تو اس کا واقعیت سے کیا تعلق ہوسکتا ہے)

راویوں کو یہ بھی معلوم ہے کہ نابغہ، نعمان بن المنذر کے پاس رہتا تھا اور اس کا مصاحب بن گیا تھا۔ اور اپنی خالص مدحیہ شاعری کے لیے اُس نے نعمان کو منتخب کر لیا تھا۔ پھر نعمان اُس سے ناراض ہوگیا تو وہ غسانیوں سے جا ملا اور ان کی مدح اُس نے کی۔ لیکن اس کا دل نعمان ہی کی طرف کھنچتا رہتا تھا اور وہ مسلسل تدبیریں کرتا اور ذرائع اور وسائل بنایا کرتا تھا یہاں تک کہ وہ نعمان کے یہاں واپس لوٹ آیا اور معافی و توبہ کے ذریعے اُس کو منانے میں کامیاب ہوگیا لیکن راویوں میں اتفاقِ رائے نہیں ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ایک دوسرے کی تائید نہیں کرتے ہیں، جب اُس ناراضگی کی وجہ بیان کرنا چاہتے ہیں جو نعمان بن المنذر کو اپنے خاص شاعر — نابغہ — سے ناراض کرنے کا باعث ہوئی کسی کا تو یہ خیال ہے کہ

اس ناراضگی کی اصل وجہ نابغہ کی ایک بہترین تلوار تھی جسے نعمان لے لینا چاہتا تھا اور نابغہ ٹال مٹول کرتا تھا، تو کچھ لوگوں نے نعمان سے اس کی چغلی کھادی، اور وہ ناراض ہوگیا۔ کسی کا یہ خیال ہے کہ اس کی اصلی وجہ نعمان کی بیوی متجردہ تھی جس سے نابغہ کا دوست المنخل الیشکری جس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے محبت کرتا تھا۔ نعمان نے نابغہ سے خواہش کی کہ وہ متجردہ کی خوبصورتی کی تفصیل شاعرانہ انداز میں بیان کرے۔ نابغہ اس کے حسن کی تفصیل بیان کرنے میں حد سے گزر گیا۔ یہ بات متجردہ کے عاشق المنخل کو بری معلوم ہوئی اور اُسے غیرت آئی، تو اُس نے نابغہ کی چغلی کھادی اور نعمان کو اس سے ناراض کردیا۔

حیرت کی بات تو یہ ہے کہ ہم نابغہ کا وہ کلام پڑھتے ہیں جو اُس نے نعمان سے عذرخواہی کرتے ہوئے اس کی چاپلوسی میں کہا ہے تو اُس میں ہمیں کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی جو اس ناراضگی کی اصلی وجہ ظاہر کردے۔ ظاہر ہے کہ ہم "تلوار کی داستان" کے پاس سعی وجستجو کرنے والوں کی طرح نہیں ٹھیریں گے اور متجردہ کے قصے کی طرف پلٹتے ہوئے دیکھیں گے: یہ سچ ہے کہ اس ناراضگی اور خفگی کی اصلی وجہ ان دونوں قصّوں کے باہر ہی ہمیں تلاش کرنا چاہیے اور شاید نابغہ کی شاعری ہی باوجود مبہم ہونے اور بہ کثرت الحاق کے حامل ہونے کے، اس قصّے کی اصلیت کی طرف بڑی بھلی رہ نمائی کرسکتی ہے۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ اس قصّے کی اصلی بنیاد محض سیاسی ہے۔ آخر عہدِ جاہلیت میں ایران اور روم کی باہمی رقابت بہت مشہور بات ہے۔ یہ بھی مشہور ہے کہ اس رقابت کے ساتھ ساتھ ملوکِ حیرہ اور ملوکِ شام (غسان) کے درمیان بھی رقابتیں پیدا ہوگئی تھیں۔ اور معاملہ صرف ان رقابتوں کی حد پر جاکر ختم نہیں ہوگیا تھا بلکہ اُس

لی انتہا سخت خونی معرکوں پر ہوئی تھی۔ ظاہر بات ہے کہ حیرہ اور شام کے بادشاہان عرب اندرونِ بلادِ عربیہ میں اپنے اور اپنے آقاؤں —— ایران اور روم —— کے پروپیگنڈے کے لیے اپنی پوری قوت صرف کر رہے تھے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ غسانیوں —— حکومتِ شام —— کو کسی وقت یہ موقع ہاتھ آگیا تھا کہ وہ نابغہ کو بھڑکا کر اپنی طرف کرلیں۔ نابغہ باوجود نعمان کے خاص درباری شاعر ہونے کے غسانیوں کے پاس گیا اور اُن کی مدح بھی کی۔ نعمان کو یہ بات ناگوار گزری اور اُس نے نابغہ کو سخت سزا دینے کا فیصلہ کرلیا۔ یہی وہ چیز ہے جو ہمیں نابغہ کے اُس مشہور قصیدے میں ملتی ہے جس کا ابتدائی حصہ حسب ذیل ہے:

اتانی ابیت اللعن، انك لمتنی
وتلك التی اهتم منها وانصب

خدا تجھے محفوظ رکھے، مجھے خبر ملی ہے کہ تو نے مجھے ملامت کی ہے یہ وہ بات ہے جس سے میں بہت غمگین ہوں۔

فبت کأن العائد ان فرشننی
هراسًا به یعلو فراشی ویقشب

میں نے اس طرح رات بسر کی (اس خبر کے سننے کے بعد) کہ جیسے گویا عیادت کرنے والی عورتوں نے میرے نیچے کانٹے دار گھاس بچھا دی ہے (اور جو بار بار بدل جاتی ہے اس لیے) میرا بستر بلند اور نیا ہوتا رہتا ہے۔

حلفت، ولم أترك لنفسك ریبة
ولیس وراء الله للمرء مذهب

میں قسم کھاتا ہوں اور میں نے تیرے لیے کسی شک کی گنجائش "نہیں رکھی ہے اس لیے کہ خدا سے بڑھ کر انسان کا اور کیا مقصد ہوسکتا ہے۔

لئن کنت قد بلغت عنی خیانة
لمبلغك الواشی اغش واکذب

اگر کسی نے میری طرف سے تجھے یہ خبر دی ہے کہ میں نے خیانت کا جرم کیا ہے تو خبر دینے والا، چغل خور اور بہت جھوٹا اور فسادی ہے۔

ولکننی کنت امرأً لی جانب

اصل بات یہ ہے کہ میں ایک ایسا آدمی ہوں کہ

من الأرض فيه مستراد ومذهب

روئے زمین میں میرے سہارے اور میری آمد و رفت کی جگہیں اور بھی ہیں۔

ملوک واخوان اذا ما اتیتھم
احکم فی اموالھم واقرب

یعنی شاہانِ وقت اور چند احباب و اخوان ایسے ہیں کہ جب میں ان کے پاس آتا ہوں تو ان کے مال کا مالک و مختار بنا دیا جاتا ہوں اور مقرب قرار پاتا ہوں۔

کفعلک فی قوم اراک اصطنعتھم
فلم ترھم فی شکر ذلک اذنبوا

جیسے تو کسی قوم کے ساتھ احسان کرے اور وہ تیرا شکریہ ادا کریں تو تو ان کو گنہ گار نہیں سمجھے گا۔

فلا تترکنی بالوعید کأننی
الی الناس مطلی بہ القار اجرب

تو مجھے اپنی دھمکی سے لوگوں کے بیچ میں ایسا نہ بنا دے جیسے روغن قار ملا ہوا خارشتی اونٹ (جس سے سب دور بھاگتے ہیں)

الم تر ان اللہ اعطاک سورۃ
تری کل ملک دونھا یتذبذب

کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا نے تجھے وہ طاقت عطا کی ہے جس کے سامنے ہر بادشاہ خوف زدہ رہتا ہے۔

بأنک شمس والملوک کواکب
اذا طلعت لم یبد منھن کوکب

اس لیے کہ تو آفتاب ہے اور دوسرے بادشاہ ستارے ہیں اور جب آفتاب نکلتا ہے تو ستارے غائب ہو جاتے ہیں

ولست بمستبق اخا لا تلمہ
علی شعث ای الرجال المھذب

تجھے دنیا میں کوئی بھی ایسا بھائی (دوست اور غمگسار) نہیں ملے گا جسے پراگندگی پر کبھی جمع نہ کرنا پڑے، ایسا مہذب آدمی کون ہے؟

فان اک مظلوما فعبد ظلمتہ
وان تک ذا عتبی فمثلک یعتب

اگر میں مظلوم ہوں تو ایسا بندہ ہوں جس پر تو نے ظلم کیا ہے اور اگر ملزم ہوں تو تجھ ایسا آدمی معاف بھی کر سکتا ہے۔

ان اشعار سے تو یہ پتا چلتا ہے کہ نابغہ نے نعمان کا یہ جرم کیا تھا کہ اس نے

نعمان کے بجائے دوسرے بادشاہوں کی مدح کی تھی ۔ وہ معذرت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ان بادشاہوں نے اُس کے ساتھ سلوک کیا تھا اور اُسے اپنی دولت میں حاکم اور مختار بنا دیا تھا تو اُس نے بھی اُن کے احسان کا شکریہ ادا کیا ۔ پھر وہ کہتا ہے کہ اِس قسم کی شکرگزاری جُرم نہیں کہی جاسکتی ۔ اور دلیل یہ قائم کرتا ہے کہ خود نعمان نے کچھ لوگوں کو چُن لیا ہے، جن کے ساتھ وہ سلوک کرتا رہتا ہے ۔ اور وہ شکرگزاری کرتے رہتے ہیں ۔ تو خود نعمان اُن کی اِس شکرگزاری کو جرم نہیں قرار دیتا ۔ ان اشعار سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ نابغہ نعمان پر چوٹ کرتا ہے کہ آپ بھی اپنے سلوک سے لوگوں کو غسانیوں سے برگشتہ کرتے رہنے کا جُرم کرتے ہیں اور اُن کے طرف داروں کو اپنی طرف کھینچ بُلایا کرتے ہیں      ذرا سوچیے کہ ہم متجردہ کی یا تلوار کی داستان سے کتنا دُور ہیں ــــ !

اس تفصیل کے جان لینے کے بعد آپ نے نابغہ کی زندگی کے متعلق راویوں کی معلومات کا بیش تر حصّہ سمجھ لیا ہے اور آپ کو بہ خوبی اندازہ ہوگیا ہوگا کہ یہ سب سطحی باتیں ہیں ۔ کیوں کہ ہم اُسی طرح اب بھی نابغہ کے حالات سے ناواقفیت پر مجبور ہیں جس طرح اوس اور زہیر کے حالات سے مجبوراً ناواقف ہوئے تھے تاہم ہم کہتے ہیں کہ یہ ناواقفیت بڑی حد تک وقتی ہے ۔ کیوں کہ ہمارا یہ خیال ہے کہ دیوانِ نابغہ کی مفصّل تحقیق ہمیں اُن بہت سے نازک واقعات سے واقف کراسکتی ہے جو نابغہ کی زندگی اور اپنی قوم کے درمیان اُس کے سماجی مرتبے کے بہت سے پہلو اجاگر کر دیتے ہیں ۔ اِس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس کا یہ سماجی مرتبہ بڑا اور دُور رس تھا ۔ غرض نابغہ کی شاعری قدرتاً تین حصّوں میں بٹ جاتی ہے :ــ

(۱) وہ کلام جو ملوکِ حیرہ کی تعریف یا اُن سے معذرت خواہی میں کہا گیا ہے
(۲) وہ کلام جو ملوکِ غسان کی مدح اور ان کی چاپلوسی میں کہا گیا ہے۔
(۳) وہ کلام جو زمانۂ جاہلیت کی بدوی ضرورتوں کے سلسلے میں کہا گیا ہے جس پر قبائلِ نجد اور ان کی باہمی جنگ اور صلح کے جو رشتے تھے ان کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔

آپ جب ان تینوں حصوں کا مطالعہ کریں گے تو بڑی قوت کے ساتھ آپ کو محسوس ہوگا کہ نابغہ ملوکِ حیرہ وغسان میں اور اپنی صحرانشین قوم میں بہت ذی حیثیت سمجھا جاتا تھا اور شاید اپنی صحرانشین قوم کی نظر میں یہ اس کا اعزاز ہی تھا جس نے حیرہ اور غسان کے بادشاہوں کو اس کی طرف متوجہ کردیا تھا اور انھیں مجبور کردیا تھا کہ اس کی چاپلوسی کریں۔ اُسے اپنے باہمی اختلافات اور نزاع کا موضوع بنالیں اور اُسے اپنا آلۂ کار قرار دے لیں۔ اور ہم نابغہ کی شاعری میں یہ بھی دیکھتے ہیں کہ وہ ان دونوں حکومتوں کی بارگاہ میں اپنی قوم کا سفارشی ذریعہ ذریعہ بھی تھا اور نجد کے ان صحرانشینوں میں اس کی حیثیت صرف ایک سفیر اور شفیع ہی کی نہیں تھی بلکہ ایک لیڈر اور رہنما کی سی تھی۔ آپ دیکھتے ہیں کہ وہ ان قبیلوں کو کبھی جنگ وجدل سے باز رکھتا ہے کبھی میدانِ جنگ میں اترنے کا حکم دیتا ہے، کبھی ان کو اپنے معاہدوں اور پیمانوں کی نگہداشت کرنے پر اُبھارتا ہے اور کبھی غسانیوں کی ظالمانہ گرفت سے انھیں خوف دلاتا ہے۔ یہ بھی ہم دیکھتے ہیں کہ ان صحرانشین قبائل کے سربرآوردہ لوگوں میں سے کچھ اُس کے مخالف بھی تھے اور اس کی سیاست کو تسلیم نہیں کرتے تھے تو وہ ان مخالفوں کی تردید کرتا ہے اور ان کو اپنی سیاست کی طرف سے کبھی نرمی کے ساتھ اور کبھی سختی کے ساتھ چیلنج دیتا ہے۔ یہ تمام باتیں چھوٹی چھوٹی تفصیلات تک دیوانِ نابغہ میں آپ کو

متفرق طور پر مل جائیں گی اور ان متفرق چیزوں کو دیوانِ نابغہ سے نکال کر جب آپ ایک سلسلے میں رکھیں گے تو بلا شبہ نہ صرف یہ کہ آپ نابغہ کی زندگی کے کچھ پہلو روشن کر سکیں گے بلکہ عربوں کی اُس خارجی اور داخلی سیاسی زندگی کے بعض اہم پہلو بھی روشن کر سکیں گے جو آخر دورِ جاہلیت میں ہمیں نظر آتی ہے لیکن ہم اس باب کو اس قسم کی بحثوں کے چھیڑنے کے لیے نہیں لکھ رہے ہیں

تو ان امور کو نظر انداز کرتے ہوئے ہم نابغہ کی شاعری پر آکر رُکتے ہیں اور ضرورت ہے کہ یہ قیام کچھ طویل عرصے کے لیے ہو، کیوں کہ نابغہ کی شاعری زہیر، اوس، حطیئہ اور کعب کی شاعری کی طرح ہے جس کے صحیح حصے پر وہی فنی چھاپ پائی جاتی ہے جس کو تفصیل کے ساتھ ہم بیان کر چکے ہیں، اور جس کے پہلو بہ پہلو شرمناک حد تک الحاق، وانتحال بھی پایا جاتا ہے۔ اور اگر آپ چاہیں تو بغیر کسی محنت اور مشقت کے اس الحاقی شاعری کو پہچان سکتے ہیں۔ لیکن نابغہ کی شاعری میں الحاق، اُس کے اِن دوستوں کی شاعری کے اعتبار سے کہیں زیادہ اندر تک سرایت کر گیا ہے۔ کیوں کہ راویوں نے اسی پر اکتفا نہیں کی ہے کہ اُس کے نام سے کوئی قصیدہ یا کوئی قطعہ یا کوئی شعر وضع کر دیں بلکہ کبھی کبھی اُس کے نام سے ایک ہی ٹکڑا یا قصیدے کا ایک ہی حصہ وضع کر دیتے تھے۔ گویا ان راویوں تک نابغہ کی شاعری خراب اور ناقص اور تزلیدہ حال ہو کر پہنچی تھی تو اِن بچاروں نے اس کی اصلاح و تکمیل کا بیڑا اٹھا لیا اور وہ اجزا اس میں بڑھا دیے جو اس کی شاعری کی اصلاح اور تکمیل کر دیں۔ اس کی مثال، اس کے دالیہ قصیدے سے پیش کرتا ہوں جس کا مطلع ہے ؎

یا دارمیّۃ بالعلیاء فالسند — اے امیہ کے گھر! جو علیا اور سند میں ہے۔

أقوت وطال علیہا سالف الأمد — خالی ہو گیا اور اس پر ایک طویل عرصہ گزر گیا۔

اس قصیدے کے ابتدائی حصوں پر اسکول کی چھاپ اور اس کا اثر صاف نظر آتا ہے۔ دار معشوقہ اور اُس کے مابقی آثار کی اُسی طرح تفصیل بیان کی گئی ہے جس طرح زہیر، اوس اور حطیئہ کے یہاں آپ دیکھ چکے ہیں بعض جگہ تو شاعر الفاظ میں بالکل ان کا ہم نوا ہوگیا ہے ؎

الا الا ثافی لأیا ما ابینھا (اس گھر میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہا ہے) سوائے
والنوی کالحوض بالمظلومۃ الجلد چولھے کے پتھروں کے جنھیں بہت دیر کے غور و خوض کے
بعد میں پہچان پاتا ہوں اور خیمے کے اردگرد والی وہ
نالیاں (جو پانی کے لیے کھود دی جاتی ہیں) جو حوض کی طرح ہیں۔

یہ شعر زہیر کے اِن اشعار کو یاد دلاتا ہے۔ (جن کا ترجمہ اوپر گزر چکا ہے) ؎

وقفتُ علیھا بعد عشرین حجۃ فلأیاً عرفت الدار بعد توھم
أثافی سفعاً فی معرس مرجل ونوئیاً کجذم الحوض لم یتثلم

اور اگر آپ چاہیں تو کہیں کہیں نابغہ کے اشعار کی حطیئہ کے اشعار کے ذریعے تشریح تک کر سکتے ہیں جیسے ؎

ردت علیہ أقاصیہ ولبدہ اس کے دور والے حصوں کو اس پر لوٹا دیا، اور
ضرب الولیدۃ بالمسحاۃ فی الثأد اس کو جا دیا ہے لونڈی کے سمجھ بوجھ کر پھاؤڑا مارنے نے۔

نابغہ کے مذکورۂ بالا شعر کی حطیئہ کے یہ اشعار شرح کر دیتے ہیں ؎

رأت عارضا جونا فقامت غزیرۃ لونڈی نے اٹھتے ہوئے سیاہ بادل دیکھے پس وہ تجربہ کار —
بمسحاتھا قبل الظلام تبادرہ کھڑی ہوگئی اپنا پھاؤڑا لے کر تاریکی سے پہلے وہ
اپنے کام کو پورا کرنا چاہتی تھی۔

فما رجعت حتی اتی الماء دونھا وہ اپنا کام کرتی رہی یہاں تک کہ پانی اس کے سامنے
وسدت نواحیہ ورفع دایرہ آگیا اور اُس نے اُس کے اطراف کو بند کر دیا اور

نابغہ دار شوقہ اور اُس کے مٹے ہوئے نشان کے ذکر سے فارغ ہونے کے بعد اپنی اونٹنی کے وصف بیان کرنے کی طرف رُخ پھیرتا ہے، اور بالکل اسی راہ پر گام زن ہوجاتا ہے جو اُس کے پیش رو ساتھیوں کی ہے یعنی قصّوں کے ساتھ مادّی تصویریں پیش کرتے جانا، کہیں کہیں تو وہ اوس کے اُن اشعار سے جو اوپر گزر چکے ہیں سرِمو تجاوز نہیں کرتا ہے۔ جیسے یہ اشعار ہیں ؎

| | |
|---|---|
| كأن رحلي وقد زال النهار بنا | گویا میرا کجاوہ دوپہر ڈھلنے کے بعد معرکۂ جلیل |
| يوم الجليل على ستأنس وحد | کے دن ایک مانوس منفرد نرنیل گاؤ پر ہے۔ |
| من وحش وجرة موشي أكارعه | جو وجرہ کی وحشی نیل گایوں میں سے ہے جس کے اعضا |
| طاوي المصير كسيف الصيقل الفرد | نقش کیے ہوئے ہیں (گُدے ہوئے ہیں) آنتوں کو |
| | لپیٹنے والی ہے مثل اکیلی صیقل دار تلوار کے۔ |
| أسرت عليه من الجوزاء سارية | جوزا کا ایک بادل رات کو اُس پر برستا رہا اور |
| تزجي الشمال عليه جامد البرد | بادشمال اس پر جمے ہوئے اولوں کو چلاتی تھی |
| فارتاع من صوت كلاب فبات له | اس کے بعد وہ ایک کتّے والے شکاری سے ڈر گیا |
| طوع الشوامت من خوف ومن صرد | اور ساری رات خوف اور سردی کی حالت میں گزاری، |
| | دشمنوں کی خوشی کے لیے۔ |
| فبثهن عليه واستمر به | شکاری نے اس پر کتوں کو چھوڑ دیا اور (نرنیل گاؤ) |
| صمع الكعوب بريات من الحرد | بیل کا ایک سینگ جو کہ ٹھوس پوروں والا تھا اور |
| | جس میں کوئی ٹیڑھا پن نہ تھا کتّے پر گزرا۔ |
| وكان ضمران منه حيث يوزعه | ضمران نامی کتا اس بیل سے ایسے مقام پر تھا جہاں |
| طعن المعارك عند المحجر النجد | معرکوں کی نیزہ بازی بلند اور سخت زمین کے قریب |
| | اس کو مجبور کرتی تھی۔ |

| | |
|---|---|
| شك الفريصة بالمدرى فأنفذها | بیل نے کتے کے کندھے میں اپنا سینگ چبھو دیا اور |
| طعن المبيطر اذ يشفي من العضد | اس کو باہر نکال دیا جیسے بیطار بازو کی بیماری سے شفا دیتے وقت اس کو پھاڑتا ہے۔ |
| كأنه خارجًا من جنب صفحته | جب تیر کتے کے پہلو سے نکلا ہے تو وہ ایسا تھا جیسے |
| سفود شرب نسوه عند مفتأد | کہ شرابیوں کی سیخ جس کو وہ بھٹی کے پاس بھول گئے ہیں۔ |
| فظل يعجم اعلى الروق منقبضًا | کتا دل گرفتہ ہو کر زمین پر نشان لگانے لگا گھپ |
| في حالك اللون صدق غير ذي أود | اندھیرے میں جب کہ وہ بالکل سیدھا تھا۔ |
| لما رأى واشق اقعاص صاحبه | واشق نامی کتے نے جب اپنے بھائی کو زخمی دیکھا |
| ولا سبيل الى عقل و لا قود | اور یہ کہ اس زخم کی نہ دیت لی جا سکتی ہے اور نہ قصاص |
| قالت له النفس اني لا ارى طمعًا | تو اس نے اپنے دل میں کہا کہ "مجھے کیا"! اور یہ |
| وان مولاك لم يسلم و لم يصد | کہ "تیرا بھائی نہ سالم رہا اور نہ اس نے شکار کیا" |
| فتلك تبلغني النعمان أن له | تو (ان حالات میں اپنی جان لے کر جیسے کوئی تیز بھاگے گا) |
| فضلًا على الناس في الادنى وفي البعد | ویسی تیز رفتار اونٹنی مجھے نعمان تک پہنچائے گی بے شک نعمان کا تمام آدمیوں پر احسان ہے خواہ وہ قریب ہوں یا بعید۔ |

یہ بعینہٖ وہی قصے ہیں جو اوس اور زہیر کے یہاں مادّی تصویروں کے دوش بہ دوش نظر آتے ہیں۔ یہاں تک کہ شاعر جس حد تک جانا چاہتا ہے وہاں تک ناقے کے وصف کو بیان کر کے رک جاتا ہے، لیکن اسی کے آگے سے الحاق کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ نابغہ اب نعمان کے پاس پہنچ جاتا ہے اور معقول شکل یہی ہے کہ اب وہ اس کی مدح اسی طرح شروع کر دے جس طرح اس کے

ساتھیوں کا طریقہ تھا، لیکن یہاں وہ ایسے اشعار کے ذریعے جو پھسپھسے الفاظ اور مبتذل معنی کے حامل ہیں اور جن کا نابغہ کی شاعری سے کوئی تعلق نہیں ہوسکتا سلیمان بن داؤد کی اور اُن کے لیے جنوں کے شہر تدمر تعمیر کرنے کی ایک ضمنی بحث چھیڑ دیتا ہے :-

| | |
|---|---|
| ولا اری فاعلاً فی الناس یشبهه<br>ولا احاشی من الاقوام من احد | مجھے لوگوں میں کوئی اس کے مثل کام کرنے والا نظر نہیں آتا ہے میں لوگوں میں سے کسی کا بھی استثنا نہیں کرتا ہوں۔ |
| الا سلیمان اذ قال الاله له<br>قم فی البریة فاحددها عن الفند | مگر سلیمان کا، جب کہ خدا نے اُن سے فرمایا کہ میدان میں کھڑے ہوجاؤ اور بڑے پہاڑ سے اس کی حد بندی کردو۔ |
| وخیس الجن انی قد اذنت لهم<br>یبنون تدمر بالصفاح والعمد | اور جنوں کو مقید کردو، بے شک میں نے ان کو اجازت دی ہے کہ وہ چٹانوں اور کھمبوں سے تدمر کی تعمیر کریں۔ |
| فمن اطاعك فانفعه بطاعته<br>کما اطاعك وادلله علی الرشد | تو جو شخص تمھارا کہا مانے اس کو نفع پہنچاؤ جیسا کہ اس نے تمھاری اطاعت کی ہے اور اس کو ہدایت کا راستہ دکھاؤ۔ |
| ومن عصاك فعاقبه معاقبة<br>تنهی الظلوم ولا تقعد علی ضمد<br>الا لمثلك او من انت سابقه<br>سبق الجواد اذا استولی علی الامد | اور جو شخص نافرمانی کرے اس کو نافرمانی کی ایسی سزا دو جو ظلم کو روک دے، اور بیٹھو نہیں ظلم کے اوپر۔ ہاں، تجھ ایسے کے لیے یا جس سے تو آگے بڑھ جائے تیز رو گھوڑے کی سبقت ہے جب کہ وہ مسافت پر غالب آجائے۔ |

صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشعار قصیدے میں باہر سے داخل کیے گئے ہیں ان کی جگہ جو اشعار ہونا چاہییں وہ یہ ہیں ؎

الواھب المائۃ المعکاء زینھا — وہ سَو اونٹنیوں کا دینے والا ہے جن کو توضح کی
سعدان توضح فی أوبارھا اللبد — گھانس نے زینت دی ہے جن کا اون جما ہوا ہے

والأدم قد خیست فتلا مرافقھا — اور گندم گوں اونٹ سفید کر لیے گئے ہیں جن کی
مشدودۃ برحال الحیرۃ الجدد — کہنیاں پہلو سے الگ رہنے والی ہیں اور اُن پر حیرہ کے نئے کجاوے بندھے ہوئے ہیں۔

والراکضات ذیول الریط فانقھا — جو سفید چادروں کے دامنوں میں ایڑ لگانے والی
برد الھواجر کالغزلان بالجرد — ہیں اور جن کو ہواجر کی چادروں نے زینت دی ہے جیسے کہ میدانوں کی ہرنیں

والخیل تمزع غربا فی أعنتھا — اور گھوڑے اپنی باگوں میں منھ زوری کرتے
کالطیر تنجو من الشؤبوب ذی البرد — ہوئے دوڑ رہے ہیں جیسے پرندے اولے والی بارش سے بھاگتے ہیں۔

پھر ان اشعار کے بعد یمامہ کی زرقا اور اُس کے کبوتروں کی یا اُن کی پرواز کی داستان آجاتی ہے۔ قطعی یہ حصّہ قصیدے میں اضافہ کیا گیا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ نابغہ نے اس قصّے کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہو ؎

احکم کحکم فتاۃ الحی اذ نظرت — ایسا حکم کر جیسا کہ قبیلے کی عورت نے حکم کیا تھا
الی حمام شراع وارد الثمد — جب کہ اُس نے اُوپر اڑنے والے کبوتروں کو دیکھا تھا

مگر اس کے بعد جو یہ اشعار آتے ہیں ؎

یحفہ جانبا نیق ویتبعہ — ان کو نیق کی دونوں جانبیں احاطہ کر رہی

مثل الزجاجۃ لم تکحل من الرمد — تھیں اور وہ اُن کے پیچھے اپنی شیشہ سی آنکھ کو لگا رہی تھی جس میں آشوب کے سبب سرمہ نہیں لگایا گیا ہو۔

قالت الا لیتما ھذا الحمام لنا — اس عورت نے کہا کہ کاش یہ کبوتر مجھے مل جائے اور

الیٰ حمامتنا و نصفہ فقد — میرے کبوتروں کے ساتھ شامل ہو جائے اور ان کا نصف اور ہوتا۔

فحسبوہ فألفوہ کما زعمت — لوگوں نے جو حساب لگایا تو ایسا ہی پایا جتنا اُس نے

تسعا و تسعین لم تنقص و لم تزد — گمان کیا تھا یعنی ۹۹ نہ کم نہ زیادہ۔

فکملت مائۃ فیھا حمامتھا — اُس نے ان کو پورے سَو کر لیا کہ اس کی کبوتری بھی

و اسرعت حسبۃ فی ذلک العدد — اس میں شامل تھی اور اُس کے عدد کے حساب میں بہت جلدی کی۔

یہ مذکورۂ بالا شعر کی تشریح کے سلسلے میں راویوں کی ٹھوسم ٹھانس ہو۔ غالب گمان تو یہ ہو کہ خود یہ شعر بھی قصیدے میں اپنی جگہ پر نہیں ہو بلکہ وہ عذر خواہی کے دوران میں کہیں آتا ہو جب کہ نابغہ نعمان سے التجا کر رہا ہو کہ وہ چغل خوروں کی باتوں میں نہ آجایا کرے۔

اسی طرح نابغہ کے دوسرے قصیدوں میں بھی جن میں اُس نے نعمان سے معافی مانگی ہو، یا جن میں ملوکِ غسان کی اُس نے مدح سرائی کی ہو، مجالِ گفتگو پائی جاتی ہو۔ اور یہی سب کہا جا سکتا ہو کیوں کہ مثلاً اس کے اس قصیدے میں جس کا یہ مطلع ہو ؎

عفا ذو حسا من فرتنا فالفوارع — فجنبا أریک فالتلاع الدوافع

چند متفرق اشعار کے سوا کسی کی صحت ہمارے اوپر واضح نہیں ہوتی ہو۔ یہ متفرق اشعار قصیدے کے شروع میں دار معشوقہ اور اُس کے مٹے ہوئے آثار کے وصف

میں ہیں، اور بعض اُن میں سے قصیدے کے وسط میں آتے ہیں مگر بے ربط معلوم ہوتے ہیں ؎

| | |
|---|---|
| اتانی ابیت اللعن انك لمتنی | مجھے خبر ملی ہے، خدا تجھے محفوظ رکھے، کہ تو نے مجھے ملامت |
| وتلك اللتی تستك منها المسامع | کی ہے۔ یہی وہ خبر ہے جس سے کان بند ہو جاتے ہیں |
| فبت كأنی ساورتنی ضئیلة | تو میں نے رات اس طرح بسر کی ہے جیسے مجھے پتلی |
| من الرقش فی انیابها السم ناقع | ناگن نے ڈس لیا ہو جو چت کبری ہے اور جس کے دانتوں میں زہرِ قاتل بھرا ہوا ہے۔ |
| یسهد من لیل التمام سلیمها | اس کا کاٹا رات بھر جگایا جاتا ہے۔ |
| لحلی النساء فی یدیه قعاقع | عورتوں کے زیوروں میں سے اس کے ہاتھ میں بجنے والا زیور ہوتا ہے۔ |
| تناذرها الراقون من سوء سمها | اس ناگن کے زہر کی تیزی سے جھاڑ پھونک کرنے |
| تطلقه طوراً وطوراً تراجعه | والے آپس میں ایک دوسرے کو ڈراتے ہیں۔ کبھی وہ اُسے چھوڑ دیتے ہیں اور کبھی اس کے پاس آجاتے ہیں |

ہمارے خیال میں آخری شعر کا دوسرا مصرعہ اس لیے بڑھایا گیا ہے تاکہ یہ شعر مکمل ہو جائے کیوں کہ اس شعر کا دوسرا مصرعہ ضائع ہو گیا ہوگا۔ پھر اس قصیدے کے یہ اشعار نابغہ کے صحیح طور پر معلوم ہوتے ہیں ؎

فانك كالليل الذی هو مدركی
وان خلت ان المنتأی عنك واسع
خطاطیف حجن فی حبال متینة
تمد بها اید الیك نوازع

ان کے علاوہ قصیدے میں جو اشعار ہیں وہ یا تو سب کے سب گڑھے ہوئے

ہیں یا اُن کا صرف ایک مصرعہ، کوئی سا، گڑھا ہوا ہے۔

نابغہ کا ایک اور قصیدہ جس کا مطلع ہے ؎

أمن ظلامة الدمن البوالی بمرفض الحبی الی وعال

ہمارے نزدیک اس کا پہلا جزو صرف صحیح ہے اس شعر تک ؎

فداء لامرئ سارت الیہ — میرے چچا اور ماموں اس شخص پر قربان ہوں

بعذرة ربها عمی و خالی — جس کی طرف اونٹنی اپنے مالک کو لے گئی ہے۔

اسی طرح نابغہ کے اس کلام کے بارے میں کہنا چاہیے جن کے ذریعے اُس نے غسانیوں کی مدح کی ہے اس میں غیر معمولی الحاق پایا جاتا ہے، بعض تو پورے کا پورا بعدِ اسلام گڑھا گیا ہے جیسے یہ اشعار جن کے ذریعے شعبی نے اس کو اخطل پر ترجیح دی ہے ؎

هذا غلام حسن وجهه — یہ لڑکا جس کا چہرہ حسین ہے۔

مستقبل الخیر سریع التمام — اچھائیوں کا لانے والا ہے اور جلد پروان چڑھنے والا ہے

تو یہ وہ اشعار ہیں جن میں شاہانِ غسان کو ایک سلسلے میں نظم کیا گیا ہے۔ اور نابغہ کا بائیہ قصیدہ جس کا مطلع ہے ؎

کلینی لهم یا امیمة ناصب — ولیل اقاسیه بطیٔ الکواکب

فی الجملہ قرینِ صحت ہے لیکن راویوں کی یاوہ گوئی اس میں بھی بہ کثرت پائی جاتی ہے۔ یہ تو بالکل صاف ہے کہ متجردہ کی تعریف (وصف) میں جو قصیدہ ہے اُسے ہم بالکل ناقابلِ التفات سمجھتے ہیں۔ صرف اس کے ابتدائی یہ اشعار ہم تسلیم کرتے ہیں ؎

من آل میة رائح ام مغتدی — آل میہ میں سے کچھ لوگ شام کو جانے والے ہیں کچھ صبح

عجلان ذا زاد و غیر مزود — کو عجلت کے ساتھ، زادِ راہ لے کر یا بغیر زادِ راہ کے

زعم البوارح ان رحلتنا غداً — داہنی طرف سے نکلنے والے جانوروں نے خیال کیا

وبذاک خبرنا الغراب الاسود — کہ ہمارا کوچ کل ہوگا، کالے کوّوں نے بھی اسی کی ہمیں اطلاع دی۔

لا مرحباً بغد ولا اھلاً بہ — کل کے لیے نہ مرحبا ہو نہ خوش آمدید

ان کان تفریق الاحبۃ فی غدٍ — اگر دستوں کی جدائی کل ہونے والی ہو۔

اس میں جو اِقوار (شعر کے آخری اعراب کا مختلف ہونا) پایا جاتا ہو اس کی اصلاح بہت بعد کے زمانے میں کی گئی ہو ہمارا یہی خیال ہو۔

لیکن نابغہ کا وہ کلام جو خالص بدوی زندگی کی ضرورتوں کا پورا کرنے والا ہو، اس کے اندر الحاق بہت کم پایا جاتا ہو یا یوں کہو کہ مدح اور اعتذار والے کلام میں جتنا الحاق پایا جاتا ہو اس کے دیکھتے اس کلام میں الحاق کہیں کم ہو اس کا آپ کو خود اندازہ ہو جائے گا جب آپ اس کا یہ کلام پڑھیں گے۔ اس میں وہی اسکول کی چھاپ آپ کو نظر آئے گی نیز متانت اور استحکام زیادہ اور ابتذال اور گھٹیا پن کم دیکھیں گے۔

شاید ان معروضات کو ملاحظہ فرمانے کے بعد جو نابغہ کے صحیح کلام کے سلسلے میں ہم نے آپ کے سامنے پیش کیے ہیں آپ کو اُس کے اوسیہ اور زہیریہ اسکول سے وابستگی کے متعلق کوئی شبہ نہیں رہے گا، کیوں کہ اُس کے دالیہ قصیدے اور عینیہ قصیدے میں بھی آپ کو وہی مادّی تصویریں دیکھنے کو ملتی ہیں۔ لوگ نابغہ کو اُس کے اس شعر کی وجہ سے سب سے بڑا شاعر مانتے ہیں سہ

فانک کاللیل الذی ھو مدرکی — وان خلت ان المنتأی عنک واسع

اس شعر میں سوائے اس خوب صورت تشبیہہ کے اور کیا خاص بات ہو۔ اس تشبیہہ میں خوب صورتی اس رخ سے پیدا ہوئی ہو کہ وہ اپنے جوہر کے اعتبار

سے مادّی اور اپنی غایت کے اعتبار سے معنوی ہے اور لوگ نابغہ کے ان اشعار کی بہت تعریف کرتے ہیں ؎

الم تر أن الله اعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب
بأنك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يبد منهن كوكب

ان دونوں شعروں میں بھی سوائے اس تشبیہ کے جو اپنے جوہر کے اعتبار سے مادّی اور غایت کے اعتبار سے معنوی ہے اور کیا خاص بات ہے۔ نابغہ کے کلام میں ایسی خوب صورت اور کام یاب تصویریں پائی جاتی ہیں کہ اُن میں سے اِس خوب صورت اور کام یاب تصویر کو میں کبھی نہیں بھول سکتا ہوں جو اس کے اس شعر میں پائی جاتی ہے ؎

والخيل تمرح غربًا في اعنتها كالطير تنجو من الشؤبوب ذي البرد

بہرحال نابغہ کا اپنے اِن ساتھیوں کے ساتھ اُن دو فنی پہلوؤں کے اعتبار سے جن کی طرف ابھی ہم نے توجّہ دلائی ہے، اتّصال اور وابستگی ایسی حقیقت ہے جس میں کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس اسکول کے شاگردوں کی تعداد اُس سے کہیں زیادہ ہے جتنی ہم نے بیان کی ہے کیوں کہ بنی تمیم اور بنی قیس کے ایسے بہت سے شعرا تھے جنھوں نے اوس اور اُس کے ساتھیوں سے شاعری سیکھی تھی، اور انھی کے نقشِ قدم پر چلے تھے۔ لیکن جن لوگوں کا ہم نے ذِکر کیا ہے وہ بہت کافی ہے کیوں کہ یہ شعرا جن کا ہم نے ذِکر کیا ہے، سربرآوردہ شعرا ہیں۔ صرف اس اسکول کے سربرآوردہ اور ذمّے دار شاعر ہی نہیں بلکہ پوری مضری جاہلی شاعری کے نمایندہ شعرا ہیں۔

ہم مانتے ہیں کہ ان لوگوں کی شاعری کی تحقیق و تحلیل کا حق ادا کرنے

سے ہم کوسوں دور ہیں۔ ہم نے تو بحث کا بہت ہی مختصر پہلو لیا ہے لیکن اس کے باوجود اس مختصر بحث پر ہم خوش و خرم ہیں کیوں کہ در اصل ہماری غرض صرف راستہ بتانا اور اس راستے کی اونچ نیچ بتادینا تھی۔ سو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ یہ راستہ صحیح اور منزلِ مقصود تک پہنچادینے والا ہے۔ خود ان شعرا کے حالات کی تحقیق میں اور ان دوسرے مدارسِ شعر کی تحقیق میں جن کی طرف ہم نے ابھی اشارے کیے ہیں، اس راہ پر چلنا کچھ نہ کچھ ایسی جاہلی شاعری کے بیرونِ پردہ لے آنے کی منزل تک پہنچادے گا جو خرابی اور الحاق کی بہ نسبت صحت سے زیادہ قریب ہو۔

ان تمام باتوں سے آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ اس کتاب میں ہم صرف تخریب ہی کے درپے نہیں ہوئے ہیں ہم نے تخریب اس لیے کی ہے کہ نئی تعمیر کریں گے۔ اور ہماری خواہش یہ ہے کہ ہماری یہ جدید تعمیر مستحکم بنیاد اور مضبوط ستونوں پر قائم ہو۔ ہمیں یقین ہے کہ اس سلسلے میں بڑی حد تک ہم توفیقِ نیک سے موفق رہے ہیں پھر بھی اس کی تکمیل کے لیے ایک طرف ہمیں وقت درکار ہے دوسری طرف مخلص اور سچے معاونین و مددگار۔ غالب گمان یہ ہے کہ ان مخلصینِ صادقین کی اعانت سے جن کی ہمیں شدید ضرورت ہے اس وقت ہم محروم نہیں رہیں گے جب قبیلۂ مضر کی جاہلی شاعری پر آیندہ سال ہم انشاءاللہ تحقیق و تفصیل کے ساتھ اپنی بحث کا نئے سرے سے آغاز کریں گے۔

# چھٹا باب

## شعر

## ماہیتِ شعر اور اس کی تعریف اور اقسام

### ۱۔ عربی شعر کی تعریف

شاید عجیب سی بات معلوم ہوگی کہ ہم اس کتاب میں شاعری کا تذکرہ کرتے ہوئے وہاں تک پہنچ گئے جہاں تک ہم اس بحث کو لے جانا چاہتے تھے اور ابھی تک ہم نے نہ تو نفسِ شعر کی تعریف کی طرف کوئی توجّہ کی اور نہ اُس کے خصوصیات اور امتیازات کی طرف۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ جاہلی شاعری کی اس حیثیت سے بحث کرتے ہوئے کہ وہ صحیح ہے یا نہیں، اس قسم کی بحثوں کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے کیوں کہ ہر شخص شعر کا مفہوم بہ خوبی جانتا ہے، اور عربی شعر کو اچھی طرح پہچانتا ہے اور عربی شاعری کے متعدد نمونے اُسے یاد ہیں۔ تو جس وقت ہم جاہلی، اموی اور عباسی شاعری کی باتیں کرتے ہیں تو ایسی چیز کی باتیں نہیں کرتے ہیں جس سے لوگ بالکل ہی نابلد ہوں۔ بلکہ شاید یہی بات تعجب انگیز کہی جائے گی کہ ہم کو شعر کی تعریف کی ضرورت ہے یا اس کی تعریف کی طرف مجبوراً جا رہے

ہیں۔ پھر بھی ہم شعر کی اور خاص کر عربی شعر کی تعریف بیان کرنے کا قصد کر رہے ہیں، اس لیے نہیں کہ لوگ اُس سے ناواقف ہیں بلکہ اس لیے کہ بھلائی اور بہتری اسی میں ہو کہ ادبی تاریخ سے بحث کرنے والے اُس ایک مفہوم پر متفق ہوجائیں جو لفظِ شعر سے سمجھا جائے جب بحث کرنے والے اس لفظ کا ذکر کریں۔ کیوں کہ لوگوں کے درمیان، شعر کے مفہوم کے بارے میں کافی اختلاف پایا جاتا ہو۔ بعض تو یہ کہتے ہیں کہ "شعر وزن وقافیے کے ساتھ منظوم کلام کا نام ہو" اور بعض لوگوں کے خیال میں "شعر وہ کلام ہو جس کا کہنے والا اپنے تخیّل سے کام لے کر اس میں وہ فنّی حُسن پیدا کرنا چاہتا ہو جو ذہنوں کو مائل اور دِلوں کو فریفتہ کرسکے" اس سے انھیں کوئی سروکار نہیں کہ وہ وزن اور قافیے کے ساتھ منظوم کلام ہو یا سرے سے غیر منظوم۔ کچھ لوگ ان دونوں انتہائی راستوں کے اندر ایک درمیانی راستہ نکالتے ہیں تو وہ شعر کا اطلاق صرف اُس منظوم کلام پر کرتے ہیں جس کا کہنے والا تخیّل سے کام لے کر اُس میں فنّی حُسن پیدا کرنا چاہتا ہو تو یہ لوگ صَرف و نحو کے منظومات کو شعر نہیں کہتے ہیں، خواہ وہ وزن اور قافیے کے حدود کے اندر ہی کیوں نہ نظم کیے گئے ہوں۔ اور مقاماتِ ہمدانی یا رسائلِ ابن الحمید کو بھی شعر میں داخل نہیں سمجھتے ہیں اگرچہ تخیّل پر اعتماد اور فنّی حُسن کی تخلیق سے وہ خالی نہیں ہیں۔ اور ایسے بھی لوگ ہیں جو مذکورہ بالا قیود میں سے بعض پابندیوں سے آزادی حاصل کرتے ہوئے صرف بعض پابندیوں پر قناعت کرتے ہیں۔ اس معاملے میں یہ لوگ دیگر اقوام کے یہاں شعر میں جو انقلابات ہوئے ہیں اُن سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ یہ لوگ مثلاً قافیے کی پابندی سے انکار کرتے ہیں اور صرف وزن پر قناعت کرتے ہیں۔ نیز ان لوگوں کے درمیان قافیے کی پابندی سے آزادی کے حدود میں کامل اتحاد و اتفاق نہیں ہو۔ کچھ تو قافیے

کو بالکل بے کار قرار دے دینا چاہتے ہیں اور کچھ لوگ کسی حد تک اس کے وجود پر رضامند معلوم ہوتے ہیں۔ پھر وزن کی ضرورت کے سلسلے میں بھی ان کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ اس کی مقدار کیا ہونا چاہیے۔ بعض لوگ تو ایک قصیدے میں ایک ہی بحر کا التزام ضروری سمجھتے ہیں اور بعض لوگ ان بحروں کے درمیان گھال میل کر دینے کی طرف میلان رکھتے ہیں۔ تو ایک بحر کو اُن دوسری بحروں کے ساتھ گڈ مڈ کر دینا، جن سے عروضیوں کو واقفیت ہے، اور کبھی اِن بحروں میں اُن وزنوں کا اضافہ کر دینا جو عروضیوں کو پہلے سے معلوم نہ تھے، جائز ہے۔

یہ اختلاف رائے اِسی عہد کی پیداوار نہیں ہے جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں بلکہ یہ ایک قدرتی چیز ہے جو فنّی ارتقا کے لیے اس حیثیت سے کہ وہ فن ہے ضروری اور لازمی ہے، اور متقدمین عرب بھی اس سے ناآشنا نہیں تھے اس بات کی واضح تر دلیل اُن مختلف اصنافِ شاعری سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے جن کو عربوں نے بغداد، اندلس اور ان کے درمیان جو اسلامی عربی ممالک ہیں اُن میں اپنے تمدنی عروج کے زمانے میں ایجاد کیا تھا۔ عہدِ جاہلیت نیز اموی دور کے عرب نہ تو موشحات (وہ نظم جس کے قافیوں کے اندر تکرار ہو، جو اندلس والوں کی ایجاد ہے) اور ازجال (ایک نئی قسم کی آزاد شاعری ہے) جانتے تھے اور نہ اُن مختلف اصناف کو جو شعر سے نئے نئے پیدا ہوئے ہیں جن میں سے بعض میں فصیح عربی زبان کی حفاظت اور احتیاط ملحوظ رکھی گئی ہے اور بعض عوام کی زبان میں کہ ڈالے گئے ہیں۔ اور شعرا کے درمیان، شعر کا مفہوم متعین کرنے میں لفظ اور غایت کے اعتبار سے، اس قسم کے اختلاف کا سلسلہ اس وقت تک قائم رہے گا جب تک یہ شعرا رہیں گے اور جب تک اُن کی ایک مخصوص زندگی رہے گی جو اس حد تک پست نہ ہو جائے گی کہ کاہل تقلید کے لیے ہاتھ

باندھے کھڑی رہے۔

اور ادبی مورخ اپنے پیشے کی ذمے داریوں کی بہ دولت مجبور ہو کہ ان باا ثر شعرا کا اُن کے انقلابات اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف اُن کی آمد و رفت میں ساتھ دیتا رہے اور اُن اصناف کی تصدیق کرتا رہے جو یہ شعرا ایجاد کرتے رہتے ہیں خواہ وہ خود اس سے خوش ہو یا ناخوش۔

بے شک لفظِ شعر کا مصداق متعین کرنے کے بارے میں شعرائے عرب کا باہمی اختلاف کتنا ہی عظیم اور اہم کیوں نہ ہو پھر بھی ادبی مورخ کے لیے یہ کوئی مشکل بات نہیں ہو کہ وہ اس اختلاف کو منضبط کر کے اس سے عربی شاعری کی علمی تعریف نکال لے۔ کیوں کہ تمام عرب ہر زمانے میں اس امر پر متفق الرّائے رہے ہیں کہ شعر کے لیے موزوں ہونا ضروری ہو، خواہ وہ کوئی سا وزن ہو جس کا شاعر قصد کرے۔ کوئی عربی النسل آدمی شعر کا کوئی اور تصوّر ہی نہیں کر سکتا ہو سوائے اس کے کہ اُس کے الفاظ اس عروضی مقیاس کے پابند ہوں۔ یا یہ کہو اُس موسیقی (ترنّم) والے معیار کے پابند ہوں جو قصیدے کے اشعار کے درمیان ایک قسم کی موزونیت پیدا کر دیتا ہو بلکہ ایک ہی شعر کے اجزا میں ایک حد تک موزونیت پیدا کر دیتا ہو۔

اور عرب اس پر بھی متفق الرائے تھے۔ کہ شعر اُس وقت تک شعر نہیں ہوتا جب تک کسی نہ کسی حد تک اس میں قافیے کی پابندی نہ ہو۔ جہاں تک قدما کا سوال ہو وہ تو قصیدے اور شاعری میں جو بحرِ رجز میں ہو ایک ہی قافیے کے التزام کو ضروری قرار دیتے تھے۔ پھر انھوں نے اور بعض لوگوں نے پہلے رجزیہ کلام میں پھر چھوٹی چھوٹی نظموں میں قافیے کی گرفت کو ڈھیلا کرنا شروع کر دیا۔ اور اس سلسلے میں اُسی طرح نئی نئی صورتیں ایجاد کیں جس طرح خود وزن کے معاملے میں

انھوں نے طرح طرح کی باتیں پیدا کی تھیں، تو یہ ضروری ہو کہ شعر ایک طرف تو موسیقی والے عروضی معیار کی پابندی کرے اور دوسری طرف قافیے کی قید کا اسیر ہو۔ لیکن شعرا اور ادبا عادۃً ان لفظی قیود کی مختصر مقدار پر اکتفا نہیں کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی چاہتے ہیں کہ شعر کی ایک خاص زبان ہو جس میں ایسے الفاظ چُن لیے گئے ہوں اور اس دقّتِ نظر سے الفاظ کا انتخاب کیا گیا ہو کہ کبھی تو وہ شعر میں شان و شوکت پیدا کر دیں اور کبھی روانی اور شیریں گفتاری کی کیفیت۔ نیز ہر حال میں وہ الفاظ شعر کو ابتذال سے محفوظ رکھیں۔ تو اب شعر کے لیے ایک تیسری قید سے مقیّد ہونا لابدی ہو جاتا ہو یعنی جن الفاظ سے شعر کی ترکیب عمل میں آئی ہو اُن کی فنّی عمدگی۔

غرض عرب کے ادبا و شعرا اس حد تک جب متّفق ہو گئے تو ان کی توجّہ معنی کی طرف منتقل ہوئی۔ اس معاملے میں بھی بعض امور پر اتّفاق ہو اور بعض چیزیں معرضِ اختلاف میں رہیں۔ اس امر پر سب کا اتّفاق ہو گیا کہ معنی کو عمدہ، شریف اور ہمہ گیر ہونا چاہیے —— لیکن آپ خود محسوس کرتے ہوں گے کہ یہ تعریف اس قدر عام اور مبہم الفاظ میں کی گئی ہو جس کے متعیّن اور اصل معنی پر اتّفاق ہو جانا آسان بات نہیں ہو۔ اسی بنا پر ادبا یہ نہ کر سکے کہ معنی کی عمدگی اور خرابی کے حدود متعیّن کرتے وقت شخصی ذوق کی فرماں روائی سے دامن کش رہ سکیں، اور اسی طرح وہ شخصی ذوق کی بالادستی سے اُس وقت بھی دامن بچا نہ سکے جب انھوں نے لفظ کے لیے شان و شکوہ، روانی اور شیرینی کے حدود متعیّن کرنا چاہے۔ اس لیے کہ یہ تمام چیزیں اضافی ہیں جو انفرادی ذوق یا سوسائٹی کے مذاق کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہیں۔

پھر ادیبوں میں اس بات پر بھی اختلافِ رائے ہوا کہ آیا شعر کے لیے

یہ قدردی ہی کہ اُس کا دار و مدار تخیل پر ہو یا صاف اور سیدھے سادھے حقائق پر۔ اور تخییل یا حقائق پر دار و مدار ہو تو کس حد تک؟ بعض تو ایسے لوگ ہیں جو اسی شعر کو پسند کرتے ہیں جس میں نہ تو تخییل کا کوئی دخل ہو نہ معنی آفرینی اور ایجاد و اختراع کا، بلکہ وہ ایسا سچّا اور سادہ بیان ہو جو حقیقت اور واقعے کے بالکل مطابق ہو، اور کچھ لوگ اُس شعر کو ترجیح دیتے ہیں جس میں شاعر رہوارِ تخیل پر سوار بے لگام اُڑتا چلا جاتا ہو، یہاں تک کہ حدود سے گزر کر غلو اور مبالغے کی سرحد میں پہنچ جاتا ہو اور بعض لوگ ان دونوں انتہائی راستوں میں اپنے لیے ایک "درمیانی راہ" اختیار کرتے ہیں۔

اِس کے بعد ان سب لوگوں میں شعر کی خوب صورتی کے بارے میں یہ اختلاف ہی کہ اس کا معیار اور پیمانہ کیا ہونا چاہیے، آیا وہ معیار لفظ ہو یا معنی یا دونوں چیزوں کا مرکب مجموعہ۔ شاید اس بارے میں بنی عبّاس کے تیسرے دَور میں جو بات سب سے زیادہ مناسب اور بہتر لکھی گئی ہی وہ وہ رائے ہی جو ابن قتیبہ نے اپنی کتاب 'طبقات الشعرا' میں اُس جگہ درج کی ہی جہاں اُس نے شعر کی تقسیم اس طرح کی ہی کہ: وہ شعر جس کے معنی اور لفظ دونوں اچھے ہوں، اور وہ شعر جس کے صرف معنی اچھے ہوں نہ کہ الفاظ، اور وہ شعر جس کے صرف الفاظ اچھے ہوں نہ کہ معنی اور وہ شعر جس کے الفاظ بھی خراب ہوں اور معنی بھی۔ اور ان سب قسموں کی مثالیں اُس نے پیش کی ہیں لیکن یہ تقسیم باوجود اُس منطقی موشگافی کے جو اس میں نمایاں ہی، بہ جائے خود کوئی نفع بخش چیز نہیں ہی کیوں کہ ادبا اُس حُسن اور اچھائی پر جس سے لفظ یا معنی دونوں متصف ہوتے ہیں اتفاق نہیں کرسکے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہی کہ بعض لوگ حسبِ ذیل اشعار کو عمدہ الفاظ اور مناسب معنی کا حامل قرار دیتے ہیں ؎

| | |
|---|---|
| ولما قضينا من منى كل حاجة | جب ہم نے منیٰ سے اپنی ضروریات پوری کرلیں |
| ومسّح بالاركان من هو ماسح | اور ارکان کو چھولیا ان لوگوں نے جو انھیں چھونا چاہتے تھے۔ |
| وشدّت على حدب المطايا رحالنا | اور سواریوں کے اوپر ہمارے پالان کس دیے گئے |
| ولم ينظر الغادي الذي هو رائح | اور صبح کو روانہ ہونے والے نے شام کو چلنے والے کا انتظار نہیں کیا۔ |
| اخذنا بأطراف الاحاديث بيننا | تو ہمارے درمیان باتیں شروع ہوگئیں |
| وسالت باعناق المطي الاباطح | اور وادیاں ہماری سواریوں کی گردنوں کو بہالے گئیں |

اور بعض لوگ انھیں عمدہ معانی کا حامل قرار دیتے ہیں اور شاید ان کے معانی کی عمدگی ہی کی وجہ سے ان اشعار کو پسند کرتے ہیں۔

اسی طرح ہر اس شعر کا حال ہے جس میں ذوق کی فرماں روائی پر دارومدار ہوتا ہے۔ کیوں کہ ناقد کی رائے اس کے ذوق اور افتادِ طبیعت، نیز اس کے ماحول اور سوسائٹی کے مذاق اور مزاج کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہے۔

بہ ہر حال شعر میں خالص فنی حُسن کبھی لفظ کی طرف سے آتا ہے، کبھی معنی کی طرف سے اور کبھی دونوں کی طرف سے۔ اس فنی حسن سے شعر کے بہرہ ور ہونے کے مدارج کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔ اور اس حُسن و خوب صورتی کے بارے میں نقّادانِ فن کی رائیں اور ان کا ذوق کتنا ہی اختلاف کیوں نہ کرے۔ بہر حال ہیں شعر کے لیے اس حُسن اور اس خوب صورتی سے کسی نہ کسی حد تک بہرہ ور ہونا کہ لوگ متفقہ طور پر، اگر شاعری کے شعور اور احساس کے بارے میں اُن کا ذوقِ سلیم واقع ہوا ہے اُس حُسن کو تسلیم کرلیں ضروری ہے۔ اور جب شعرا اور ادبا اس پر متفق الرّاے ہیں کہ شعر کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ اُس کے الفاظ وزن و قافیے کی قید میں اسیر ہوں

تو اسی طرح اِس بارے میں بھی وہ متفق الخیال ہیں کہ شعر کے لیے اِس فنیّ حُسن سے کچھ نہ کچھ بہرہ ور ہونا ضروری ہے خواہ اس کی نوعیت کوئی ہو اور اس کا سرچشمہ کہیں بھی ہو۔

تو اب ہم پُورے بھروسے کے ساتھ شعر کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ: شعر وہ کلام ہے جو وزن و قافیے کی پابندیوں کا اسیر ہوتے ہوئے فنیّ حُسن کی تخلیق کے ارادے سے کہا گیا ہو۔ جب اس حد تک ہم میں اتّفاق ہو جاتا ہے تو پھر یہیں یا اکثر شعرا و نقّاد اور اُن کے اُن اختلافات کو جو ان قیود کی تحدید اور اِس فنیّ حُسن کی تفسیر کے بارے میں ہیں چھوڑ دینا چاہیے اور صرف اُن تفصیلی تحقیقات ہی میں جن میں شعرا کی شاعری اور نقّاد کے نقد کے پاس یہیں ٹھیرنا پڑ جائے ہم اس بحث کو چھیڑ سکتے ہیں۔

تو آپ محسوس کرتے ہیں نا؟ کہ یہ تعریف ایسی ہے جس میں نہ تو مشکل مشکل الفاظ انتخاب کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے اور نہ شعر کو اُس بلند درجے پر پہنچانے کی کوشش کی گئی ہے جہاں خود یہ شعرا اِسے رکھ دیا کرتے ہیں، کہ وہاں تک کسی کی رسائی ہی نہ ہو سکے سوائے اُس شخص کے جس کے پاس تخییل کے مضبوط پر ہوں جن کے ذریعے وہ وہاں تک پرواز کر سکتا ہو جہاں تک صاحبانِ تحقیق علما بھی نہیں پہنچ سکتے ہیں —— یہ آسان سی تعریف ہے جس میں نرمی اور اعتدال پایا جاتا ہے۔ یہ اس لیے ہوا کہ شعر کو اِس حیثیت سے جانچا جائے کہ وہ ایک واقعی حقیقت ہے جس کی تحقیق اور تلاش کی جا سکتی ہے نہ کہ اِس حیثیت سے کہ وہ ایک اعلا اور ارفع مثالی شے ہے جہاں تک ناقد اور شاعر ہی کی رسائی ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ ادبیات کی تاریخ اپنی بحث کے دائرے میں شعرا کو خواہ عمدگی کے اعتبار سے اُن کے مرتبے کتنے ہی مختلف کیوں

نہ ہوں اور اُن کے الگ الگ طبقے ایک دوسرے سے کتنے ہی متفاوت کیوں
نہ ہوں، شامل کرنے پر مجبور ہو۔ وہ ممتاز شعرا سے بھی اُسی طرح بحث کرتی ہو
جس طرح ان شعرا کے پاس ٹھیرتی ہو جو گمنام ہیں اور جس طرح متوسط درجے کے
شعرا کی طرف توجہ کرتی ہو۔ تو ضروری ہو کہ وہ شعر کی ایسی تعریف کرے جو ہر قسم
کے شعرا کے نتائج افکار کو جامع اور اس پر حاوی ہو۔

---

## ۲ - ہمارے معاصرین اور عربی شاعری

لیکن عربی شاعری کے متعلق لوگوں کی رائیں، ان کے میلانات، خواہشات
اور علم وفن نیز دیگر شعبہ ہائے حیات میں نظریوں کے اختلاف کے اعتبار سے
مختلف قسم کی ہیں۔ اگر آپ اُن لوگوں کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں جو
عربی شاعری کی تحقیق میں منہمک رہتے ہیں تو آپ کو نظر آئے گا کہ یہ لوگ
تین مختلف منزلوں میں مقیم ہیں: کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ عربی شاعری ہی تنہا
حقیقی شاعری ہو۔ دوسری زبانوں کی شاعری نہ اُس کی ہمسری کر سکتی ہو اور نہ
اُس کے مقابلے میں تھوڑی دیر کے لیے بھی ٹھیر سکتی ہو۔ یہ لوگ وہی "قدیم
اور قدما" کے طرف دار لوگ ہیں جنھوں نے دوسری زبانوں کی شاعری اور
ادبیات سے ذرا بھی واقفیت بہم نہیں پہنچائی ہو۔ ان لوگوں کا سرگروہ بظاہر
جاحظ ہو جو یہ سمجھتا تھا کہ یونان والے فلسفہ ومنطق کے اجارہ دار ہیں، ایرانی
نقل وتقلید اور ہندستانی اخلاق وحکمت کے۔ لیکن جہاں تک نظم ونثر
میں فصاحت وبلاغت کا تعلق ہو تو یہ عربوں اور صرف عربوں کا حصہ ہو
اگر جاحظ کو ہومر اور پنڈار کی شاعری اور برکلیس اور دیموستھین کی خطابت کا

علم ہوتا تو اس بارے میں اُس کی راے بالکل بدل جاتی۔ "قدیم اسکول" کے سربرآوردہ لوگ آج بھی جاحظ کے بنائے ہوئے راستے پر چلتے ہیں اور اُس کی کہی ہوئی باتوں کو اپنے شاگردوں کے سامنے پیش کرتے ہیں اور انھیں مجبور کرتے ہیں کہ وہ اِن باتوں کو یاد کرلیں۔ یہ لوگ یونان، روما، ہندستان اور ایران کے لیے ذرا بھی فصاحت و بلاغت کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ نیز اُن تمام قوموں کی طرف جو صفحاتِ تاریخ میں نئی نئی آئی ہیں اِن عیوب کو منسوب کرتے رہتے ہیں۔ یہ لوگ شکسپیر اور راسین کو بھی امرء القیس کے برابر شاعر ماننے پر تیار نہیں ہوتے ہیں۔ یا یوں کہو کہ وہ شکسپیر اور راسین کے وجود ہی سے بےخبر ہیں۔ اگر وہ اِن شعرا کو اور اِن کے ایسے دیگر جدید شعراے مغرب کو جانتے ہوتے تب بھی اُن میں سے کسی کو امرء القیس کا ہم سر اور ہم رتبہ نہ قرار دیتے۔ کیوں کہ یہ لوگ نہ تو ان شعرا کو سمجھ سکتے ہیں اور نہ اُن کی شاعری سے لطف اندوز ہوسکتے ہیں اِس لیے کہ جدید مغربی شاعری کے سمجھنے کے لیے مغرب کی مستحکم اور پاے دار ثقافت کا جاننا ضروری ہے جس سے یہ شیوخ ذرا بھی واقفیت نہیں رکھتے ہیں۔ اِسی طرح وہ یہ سمجھتے ہیں اور ہمیشہ سمجھتے رہیں گے کہ صرف عربی شاعری صحیح معنوں میں شاعری کہلائے جانے کی مستحق ہے۔ جس طرح یہ لوگ سمجھتے ہیں اور سمجھتے رہیں گے کہ عربی زبان ہی دراصل زبان ہے باقی کچھ نہیں ہے۔ اور شاید آپ کو معلوم ہو کہ سب سے پہلا جملہ جو ازہر کے اُس طالب علم کے کان میں پڑتا ہے جو قدیم درس گاہ کا بنیادی عنصر ہے۔ کفراوی کا یہ قول ہوتا ہے۔

الحمد للہ الذی جعل لغۃ العرب افصح اللغات — تمام حمد اُس خدا کے لیے ہے جس نے عرب کی زبان کو تمام زبانوں میں فصیح تر ٹھیرا دیا ہے۔

اور ازہر کا طالب علم اُسی دن سے یہ یقین کرنا شروع کر دیتا ہے کہ عربی زبان

سب زبانوں میں فصیح زبان ہے اور عربی شاعری کے نمونے سب سے بلند اور برتر ہیں۔ اور دوسری قدیم یا جدید قوموں کے جو ادبی نتائج افکار ہیں وہ سب کے سب مہمل اور گنگ ہیں جن سے نہ کوئی فائدہ ہوتا ہے اور نہ وہ فنی حُسن کے حامل ہوتے ہیں۔ ان طلبا میں سے جن لوگوں کو اپنی خوش قسمتی سے اِس جدید ثقافت سے کچھ بھی قریب ہونے کا موقع ملتا ہے تو وہ یکایک مبہوت ہو جاتے ہیں جب یہ دیکھتے ہیں کہ یونان اور روما میں خطبا و شعرا اُسی مرتبے اور اُسی حیثیت کے پائے جاتے ہیں جو عربی شعرا اور خطبا کی ہمسری کا دعوا کر سکتے ہیں اور کبھی کبھی وہ شعرا اِن سے بڑھے چڑھے بھی نظر آئیں گے اگر باہمی موازنے کی کوئی صورت پیدا ہو جائے۔

اور جس طرح یہ شیوخ عربی زبان کو تمام دوسری زبانوں پر فضیلت دے دیتے ہیں اس لیے کہ عربی زبان ایسی وسیع اور امیر زبان ہے کہ اونٹ، تلوار، شراب اور سانپ کے لیے سیکڑوں الفاظ اُس میں موجود ہیں۔ نہ تو اس امیری کے سرچشمے اور اس کی اہمیت کی تحدید کرتے ہیں اور نہ دوسری زبانوں کی دوسری حیثیتوں سے امیری کی قیمت کا اندازہ کرتے ہیں۔ حال آں کہ یہ صورت زیادہ مفید اور نفع بخش ہو سکتی ہے، اُسی طرح عربی شاعری کو دوسری زبانوں کی شاعری پر فضیلت بخش دیا کرتے ہیں۔ اس قسم کے اسباب و علل بیان کر کے: "اس لیے کہ عربی شاعری میں کوئی قصیدہ کتنا ہی طویل کیوں نہ ہو، ایک ہی قافیے کا التزام اُس میں نبھتا چلا جاتا ہے۔" "اس لیے کہ عربی شاعری مقدار میں اتنی زیادہ ہے کہ اُس کی صحیح تعداد بھی بیان نہیں کی جا سکتی ہے۔" اور "اس لیے کہ پوری عربی قوم شاعر تھی۔ بہ قول جاحظ کے، ایک عربی النسل انسان کے لیے صرف اتنا کافی تھا کہ وہ اپنے خیال کو کسی طرزِ کلام کی طرف پھیر دے۔ تب الفاظ اور معانی پے در پے اُس کی خدمت میں دست بستہ اور منتخب ہو کر آتا

شروع کر دیتے ہیں۔"

یہ لوگ اس قسم کی گفتگو کرتے چلے جاتے ہیں نہ تو اِن اسباب وعلل کی اصلی اہمیت مقرر کر دیتے ہیں نہ یہ بتا پاتے ہیں کہ صحت اور بطلان سے ان کا کتنا حصہ ہے۔ اور نہ غیر زبانوں کی شاعری کی قیمت پہچانتے اور اس کی خصوصیتوں اور خوبیوں کا اندازہ کرتے ہیں، جو ممکن ہے عربی شاعری کی خصوصیتوں اور خوبیوں کے اعتبار سے زیادہ پائے دار اور زیادہ دیرپا ہوں۔

ایک یہ گروہ ہوا، دوسرا وہ گروہ ہے جو عربی شاعری کی خاص کر، اور عربی ادب کی عام طور پر مذمت کرنے میں اُسی مبالغے سے کام لیتا ہے جو یہ شیوخ اُس کی عظمت اور اُس کی پسندیدگی کے سلسلے میں صرف کیا کرتے ہیں۔ یہ جدید کے طرف داروں میں انتہاپسند گروہ ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کو جدید تمدّن اور اُس کے نئے ادبی و فنی پہلوؤں نے اپنا دیوانہ بنا رکھا ہے۔ تو وہ کسی دوسری چیز کو پہچانتے ہی نہیں ہیں، اور عربی ادب کی اہمیت کو محسوس ہی نہیں کرتے ہیں۔ یہ لوگ قدیم عربی ادب کا اور اُن چیزوں کا جو قدیم عربی ادب کے مشابہ ہیں، جب کبھی ذکر کرتے ہیں تو یا تو مضحکانہ مذمت کے ساتھ یا مخالفانہ عیب جوئی کے ساتھ۔ یہ لوگ جس وقت شعر کہنے یا نثر لکھنے بیٹھتے ہیں تو ایسے عجیب وغریب راستے اختیار کرتے ہیں جن کا قدیم عربی ادب سے کسی قسم کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔ یہ لوگ وزن و قافیے کا مذاق اُڑاتے ہیں، صرف و نحو کا مذاق اُڑاتے ہیں، حتّٰی کہ خود زبان کے اصولوں کا مذاق اُڑاتے ہیں۔ نظمِ کلام کے ایسے اسلوب اور ایسے طریقے اختراع کرتے ہیں کہ جن سے عربی زبان کا نطق انکار کرتا ہے۔ اور عربی زبان سننے والے کان ناخوش اور بیزار ہوتے ہیں۔ آپ ان لوگوں کے سامنے عرب کے شعرا خطبا اور ادبا کا ذکر چھیڑیے اور ان کی مہارت اور کامیابی

کا لاکھ ذکر چھیڑ لے، یہ آپ کی بات کبھی نہ سنیں گے۔ اور کبھی اپنی بڑائی اور غرور کی وجہ سے، اور کبھی اپنی انتہائی غفلت اور ناواقفیت کی وجہ سے نئے نئے راستے بنانے والی خود ساختہ راہ پر گام زن رہیں گے۔ جس طرح قدیم اسکول کے سربرآوردہ لوگ غیر زبانوں کے ادبیات کی تحصیل سے معذور رہتے ہیں اس لیے کہ اُن سے وہ بالکل ناواقف ہوتے ہیں اُسی طرح یہ لوگ جو تجدید کی فکر میں حد سے بڑھے ہوئے ہیں، مجبور اور معذور ہیں اس لیے کہ یہ لوگ عربی ادب سے پوری طور پر ناواقف ہوتے ہیں، نہ اُس سے لُطف اندوز ہوسکتے ہیں اور نہ اُسے ہضم کر پاتے ہیں۔ اوّل الذکر جماعت کو ازہر اور دارالعلوم نے پروان چڑھایا ہے اس لیے اُن کے اور جدید علوم کے درمیان کوئی رشتہ اور تعلق پیدا نہ ہوسکا۔ اور موخر الذکر جماعت، خالص اجنبی مدارس کی پالی پوسی ہوئی ہے اس لیے ان کے اور قدیم علوم کے درمیان کوئی ربط وضبط باقی نہیں رہ سکا ہے۔

ہمیں اس جگہ انصاف سے کام لینا چاہیے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ ملک مصر خواہ ازہر اور دارالعلوم کی یہ دولت قدیم کے حد سے بڑھے ہوئے طرف داردل سے کتنا ہی بہرہ ور ہو۔ لیکن ان تجدید میں مبالغے سے کام لینے والوں سے بہت کم فیض یاب ہے بلکہ تقریبًا بالکل نہیں۔ کیوں کہ مصر والے باوجود جدید کے ساتھ غیر معمولی شیفتگی رکھنے اور ہر انقلاب کے لیے مستعد و تیار رہنے کے، اپنی اجتماعی اور سیاسی انفرادیت کے نہ صرف محافظ ہیں بلکہ اس کی حفاظت پر بُری طرح مُصر رہتے ہیں۔ حادثوں نے تقریبًا بیس صدیوں بلکہ اس سے زیادہ سے ان کو برابر اپنا ہدف بنائے رکھا تاہم وہ ہمیشہ مصری رہے اور آج بھی مصریت کے محافظ ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باشندگانِ مصر کے ایک ایک فرد میں، چاہے اس کا کوئی مزاج اور کوئی فطرت ہو، قدیم کی طرف میلان

رکھنے اور اس میلان کو برقرار رکھنے کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ ہر فرد کبھی انقلاب سے دوچار ہوتا ہے اور کبھی بغاوت سے مگر باوجود اس کے وہ اپنے قدیم سے وابستہ رہتا ہے اور قدیم کی رسیوں کو مضبوطی سے تھامے رہتا ہے۔ غرض مصر والوں میں آپ کو ایک شخص بھی ایسا نہ ملے گا جو قدیم عربی ادب کو بالکل ہی ناپسند کرتا ہو، یا عربی ادب کا مذاق اُڑاتا ہو، یا لوگوں کے بنائے ہوئے اصنافِ کلام، اور زبان کے اصول کے بارے میں تفریط کا رجحان رکھتا ہو۔ تو اب مصر والوں میں اور مشرق کے عربی ادبا میں سے ایک تیسرا گروہ تشکیل پا جاتا ہے، جو عربی شاعری کے مقابلے میں خاص کر اور عربی ادب کے مقابلے میں عموماً انصاف، اعتدال اور میانہ روی کی منزل اختیار کرتا ہے۔

یہ گروہ عربی ادب میں عیب جوئی میں لگا نہیں رہتا۔ یہی نہیں بلکہ یہ گروہ اس بنیاد پر اُسے تسلیم بھی کرتا ہے کہ اس ادب نے اپنے مختلف دوروں میں وہ فرض بھی پورا کیا ہے جو اسے پورا کرنا چاہیے تھا۔ اس کے ساتھ یہ گروہ یہ بھی چاہتا ہے کہ اب یہ ادب اُس دور کے مناسب ہو جائے جس دور میں اس گروہ کے افراد زندگی بسر کر رہے ہیں۔ یہ افراد نہ تو فرزدق اور جریر کا مذاق اُڑاتے ہیں اور نہ ابن الرومی اور متنبی کے ساتھ ٹھٹھول کرتے ہیں، بلکہ وہ ان شعرا کو پسند کرتے ہیں، تحقیق اور توجہ کے ساتھ ان کا مطالعہ کرتے ہیں اور کہیں کہیں عربی شاعری کی بہتری اور عمدگی کا ان شعرا کو نمونہ قرار دیتے ہیں، لیکن اِن کو اتنا بلند مثال نمونہ نہیں قرار دیتے ہیں کہ موجودہ زمانے میں بھی عربی شاعری کو اسی معیار پر لانے کی کوشش کی جائے۔ یہ لوگ معتدل خیال کے ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اُس جہالت سے محفوظ رکھا ہے جو تعصب اور بےجا غلو کرنے پر لوگوں کو مجبور کرتی ہے۔ یہ لوگ قدیم عربی ادب کا مطالعہ کرتے

ہیں تو اُس سے لطف اندوز بھی ہوتے ہیں اور اُسے ہضم بھی کر لیتے ہیں اور غیر زبانوں کے ادب کا مطالعہ کرتے ہیں اور اُس سے بھی اُسی طرح لطف اندوز ہوتے اور پسند کرتے ہیں، اور اس کا یقین رکھتے ہیں کہ عربی ادیب اپنے ادب کو اتنی ترقی دے سکتا ہے کہ بغیر اِس کے کہ اس کے اندر کوئی عیب یا خرابی پیدا ہو جائے، یا اُس کے اصلی جوہر میں تغیر و تبدل ہونے پائے، وہ اِس نئی زندگی کا سچا آئینہ دار بن جائے۔ یہ لوگ عربی شاعری کی قدر و قیمت متعین کرتے ہیں، اس لیے کہ یہ لوگ کوئی مطلق پیمانہ نہیں بناتے ہیں جس سے اچھے اور خراب شعر کی تمیز کی جاتی ہو۔ بلکہ اِس سلسلے میں وہ اُس تعلق کو بھی دیکھتے ہیں جو اس شاعری اور اُس دَور کے درمیان پایا جاتا ہے جس دَور میں یہ شاعری کی گئی ہے۔ یہ لوگ یہ دیکھتے ہیں کہ عربی شاعری کو عربوں کی رضامندی حاصل رہی ہے۔ اور اس شاعری نے ان کی ادبی اور فنی عروج کے زمانوں میں ان کی گوناگوں ضرورتوں کو پُورا کیا ہے۔ ان کے جذبات اور خواہشات کی ترجمانی کی ہے اور اُن کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی ایسی سچی اور مستحکم تصویریں کھینچ دی ہیں کہ اُن میں سے اکثر اس قدر نایاب ہیں کہ آپ اور کہیں "تاریخ" کی کتابوں میں ڈھونڈ کر بھی انھیں حاصل نہیں کر سکتے ہیں۔ رہ گیا یہ سوال کہ "یہ شاعری ہمارے جذبات اور خواہشات کی ترجمانی نہیں کرتی ہے"۔ تو یہ چیز عربی شاعری کے لیے عیب کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ کیوں کہ شاعری کرنے والوں نے یہ شاعری اس لیے نہیں کی تھی کہ "ہمارے" جذبات اور "ہمارے" خواہشات کی ترجمانی کریں۔ اگر یہ کوئی عیب ہے تو ہومر، پنڈار اور شکسپیر کی شاعری پر بھی یہ الزام آپ لگا سکتے ہیں۔ کسی اچھے شعر میں جو چیز دیکھی جاتی ہے وہ اس کا فنی حُسن ہے اس طرح بہرہ ور ہونا ہے کہ تمام متعدی قسم کے لوگ جب اُس

سے لطف اندوز ہونا چاہیں تو اُس حُسن کو محسوس کر سکیں۔ خواہ زمانہ اور ماحول کتنا ہی بدلا ہوا اور کتنا ہی مختلف ہو۔ یہی چیز آپ کو ہومر، شکسپیر اور فرجیل کے یہاں ملتی ہی۔ جب بھی آپ ان شعرا کا کلام پڑھیں اور اُس سے لُطف لینا چاہیں اور ہمارا دعوا ہی، اور ہم سمجھتے ہیں کہ ہم صحیح دعوا کر رہے ہیں کہ یہی فنّی حُسن سے بہرہ ور ہونا، عرب کے چوٹی کے شعرا کے یہاں غیر معمولی طور پر پایا جاتا ہی۔ اس طرح کہ تمام لوگ جب بھی اُس سے لطف اندوز ہونا چاہیں — — یعنی جب بھی اُس ثقافت کے لیے جو اِس کے لیے مناسب و موزوں ہی اپنے کو تیار کر لیں — تو اُس حُسن کو محسوس کر سکتے ہیں۔

اب یہ اعتراض باقی رہ جاتا ہی کہ "عربی شاعری میں ایسے مطالب اور ایسی تصویریں پائی جاتی ہیں کہ جدید مذاق کو اُن سے تسکین نہیں ہوتی ہی نیز ان فرنگی میلانات اور اُن باتوں سے وہ میل نہیں کھاتی ہیں جو ان لوگوں نے ایک عادتِ شعری کے طور پر طی کر لی ہیں" تو اس میں کوئی شک نہیں ہی کہ یہ اعتراض صحیح ہی اور بلا شبہ یہ کمزوری اِس شاعری میں پائی جاتی ہی لیکن ممتاز فرنگی شعرا کے یہاں بھی ایسی ہی گوناگوں مطالب اور تصاویر کا ذخیرہ نہیں ملتا ہی جن سے عربی مذاق یک سر انکار کر دیتا ہی۔ اور عربوں کی سنّتِ شعری کے لیے جو انتہائی ناموزوں ہیں۔ بلکہ خود ہومر، پنداَر اور فرجیل کے یہاں بھی ایسے مطالب اور تصاویر آپ کو ملیں گی جن سے اب جدید مغربی مذاق بھی، باوجود اُس شدید وابستگی کے جو اِس مذاق اور یونانی اور لاطینی ادب کے درمیان پائی جاتی ہی، اطمینان کا اظہار نہیں کرتا ہی۔

حاصلِ گفتگو یہ ہی کہ ہر اچھّے شعر کے دو مختلف پہلو ہوا کرتے ہیں، ایک پہلو کے اعتبار سے وہ مطلق فنّی حُسن کا مظہر ہوتا ہی، اور اِسی پہلو سے

تمام لوگوں کی توجہ کا مرکز بن جاتا ہی اور عام دِلوں پر اثر کرتا ہی مگر اِس شرط کے ساتھ کہ یہ لوگ اُس کے سمجھنے اور اُس سے لطف اندوز ہونے کے لیے اپنے کو تیار کرلیں۔

اور دوسرے پہلو کے اعتبار سے وہ شاعر کی شخصیت، اُس کے ماحول اور اُس کے عہد کا آئینہ دار ہوتا ہی۔ یہ چیزیں اُس شعر سے پوری قوت یا پھر دھیمے سُروں کے ساتھ جھلکتی رہتی ہیں۔ اسی پہلو سے وہ اپنے زمان و مکان سے وابستہ ہوا کرتا ہی —— اگر کوئی شعر اِن دونوں خاصیتوں سے خالی ہوا تو پھر اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوا کرتی ہی پس وہ اپنی پہلی خصوصیت کی وجہ سے اُس حُسن کا مظہر ہوتا ہی جس کی طرف انسانیت ٹکٹکی لگائے دیکھا کرتی ہی۔ اور اسی خصوصیت کی بہ دولت وہ ایک مضبوط رشتہ بن جاتا ہی مختلف گروہوں اور پارٹیوں کے درمیان۔ خواہ ان کا زمانہ اور ماحول کتنا ہی مختلف اور بدلا ہوا کیوں نہ ہو۔

اور دوسری خصوصیت کے اعتبار سے وہ تاریخ کا صحیح ترین ماخذ اور سرچشمہ ہوا کرتا ہی بہ شرطیکہ ہمیں یہ معلوم ہوجائے کہ کس طرح ہم اُسے پڑھیں، سمجھیں اور علمی بحث کی فرماں روائی کے آگے کس طرح اُسے جھکائیں۔ تو وہ ہمارے سامنے افراد اور جماعتوں کی اُن کے مختلف زمان و مکان کے اعتبار سے عکاسی کرتا ہی اور اِسی کی بہ دولت ہمارے لیے موازنہ، مقاونہ اور اُن چیزوں کا اخذ کرلینا ممکن ہوجاتا ہی جو لوگوں کے درمیان تعلق اور رشتے کا کام دیتی ہیں یا اُن کے درمیان علاحدگی کا موجب ہوا کرتی ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں ہی کہ یہ دونوں خصوصیتیں عربی شاعری کے ہر دور میں، اور خصوصیت کے ساتھ بنی امیّہ، بنی عبّاس اور اندلس کی عربی

شاعری کے دوٗر میں بہ خوبی پائی جاتی ہیں یہ مشترک فنّی حُسن بھی ہیں اُس کے اندر ملتا ہی اور اُس زمانے کی سچّی عکاسی بھی، جس زمانے میں یہ شاعری کی گئی ہی۔

تو قدیم عربی شاعری کا مذاق اُڑانا اور اس کی عیب جوئی کرنا ایسا نا روا غلو ہی جو علم و حقائقِ علم سے بحث کرنے والوں کو زیب نہیں دیتا ہی۔ عربی شاعری بھی دوٗسری زبانوں کی شاعری پر نکتہ چینی اور عیب جوئی کرنے میں کسی سے کم نہیں ہی۔

---

# ۳۔ عربی شاعری کی نوعیت

لیکن عربی شاعری کے متعلق قدیم اور جدید کے طرف داروں کا جھگڑا اِسی حد پر آکر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ دوٗسری چیزوں تک بڑھ جاتا ہی۔ کیوں کہ جدید کے طرف داروں نے غیر زبان کی قدیم اور جدید شاعری کا مطالعہ کیا ہی اور یہ معلوم کیا ہی کہ یہ شاعری فی نفسہٖ مال دار، لفظ و معنی کے اعتبار سے تر و تازہ اور اتنی کثیر الانواع و متباین الفنون ہی کہ عربی شاعری کو یہ درجہ حاصل نہیں ہی اور کیسے نہ ہو؟ ان لوگوں نے یونان، روما اور انگریزوں کے یہاں کی شاعری دیکھی ہی، جس میں ایک قسم ہی قصصی شاعری کی، ایک قسم ہی غنائی شاعری کی اور ایک قسم ہی تمثیلی شاعری کی۔ اور ان میں سے ہر قسم کے الگ الگ خصائص، ممیزات اور فنّی حُسن سے بہرہ ور ہونے کے مدارج ہیں۔ ان لوگوں نے یہ بھی دیکھا ہی کہ غیر زبان کی شاعری کے اصناف گوناگوں ہیں، اور اس بارے میں مسلک اور رائے کا اختلاف اپنے اصحاب کی زندگی کی مختلف پہلوؤں

سے ترجمانی کرتا ہے اور اسی کے دوش بہ دوش مطلق فنی حسن کے مختلف اور گوناگوں مظاہر بھی لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے۔ ان باتوں کو جب عربی شاعری میں ان لوگوں نے تلاش کیا تو نہ صرف یہ کہ یہ باتیں ان کو اس شاعری میں نہیں ملیں بلکہ کوئی ایسی چیز بھی نہ مل سکی جو ان باتوں کے لگ بھگ ہی جا سکے۔ تو انھوں نے اس شاعری کو نقص اور ضعف کے عیوب سے متہم کر دیا اور ان شعرا پر کوتاہی کا عیب لگایا اور غیر زبانوں کی شاعری کے ایک ایک پہلو کے مطالعے کے ساتھ عربی شاعری کا مذاق اُڑانے لگے، حتّٰی کہ قدیم کے طرف داروں کو ناراض اور آتش زیر پا کر دیا۔ تو ان لوگوں نے عربی شاعری کی طرف سے مدافعت کرنا شروع کر دی لیکن اس دفاع میں انھوں نے بھی صحیح راہ اختیار نہیں کی۔ بلکہ پُرپیچ اور مشتبہ راہیں اختیار کر کے خود الجھ کر رہ گئے اور اپنے اوپر نیز عربی شاعری کے اوپر، تباہی کا سامان کر کے صورتِ حال کو اور خراب کر دیا۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ عربی شاعری بھی دوسری زبانوں کی شاعری کی طرح متنوع اور مختلف الاقسام ہے، جس میں قصصی، غنائی اور تمثیلی شاعری موجود ہے اور ایسا کیوں نہ ہوتا؟ کیا جدید کے حمایتیوں نے ان کو یہ یقین نہیں دلایا ہے کہ قصصی شاعری وہ شاعری ہے جس میں لڑائیوں کا اور ان تکلیفوں اور آزمائشوں کا ذکر ہوتا ہے جو سورماؤں اور بہادروں کو پیش آتی ہیں؟ تو کیا عربی شاعری میں وہ قسم جس کو 'حماسہ' کہتے ہیں اس کے علاوہ اور کچھ ہے؟ اس میں بھی تو ان لڑائیوں، تکلیفوں اور آزمائشوں کا ذکر ہوتا ہے جن سے سورماؤں کو سابقہ پڑتا ہے۔ آخر وہ کیا چیز ہے جو ہمیں اس شاعری میں نظر آتی ہے جو "جنگِ بسوس" یا "جنگِ داحس وغبرا" یا "جنگِ فجار" یا "جنگِ بعاث" یا غزوات اور

فتوحات نیز اسلامی خانہ جنگیوں کے بارے میں کی گئی ہے؟ کیا اس کا کوئی اور نام ہے؟ یہی قصصی شاعری ہے وہ بھی! تو پھر مہلہل اور عنترہ عربی شاعری کے اخیل کیوں نہیں ہیں؟ اور امرءالقیس عربی شاعری کا اُدلیس کیوں نہیں ہوسکتا؟ اور حماسۂ عربی کے سورما الیاذہ اودلیسہ اور انیادہ کے سورماؤں کے ایسے کیوں نہیں ہیں؟ کیا جدید کے حمایتیوں نے ان کو یہ نہیں بتایا ہے کہ دوسری زبانوں کی شاعری میں ایک قسم ہے غنائی شاعری کی، جو نفسِ انسانی کے میلانات، جذبات اور خواہشات کی ترجمانی کرتی اور انفرادی زندگی کی پُرزور عکاسی کرتی ہے۔ تو عربی غزل کو کیا کہیے گا؟ کیا وہ ایسی شاعری نہیں ہے جس میں شاعر اپنی محبت اور اپنے رنج ومسرت کے ترانے سُناتا ہے اور اپنے جذبات اور خواہشات کی عکاسی کرتا ہے؟ اور عربی مرثیہ کیا ہے؟ اور اسی طرح مدح اور ہجو وغیرہ شاعری کے کون سے اقسام ہیں؟ یہی غنائی شاعری نا؟ اگر آپ کہیں کہ "یونان والے ان اشعار کو گا گا کر پڑھتے تھے اس لیے اس کو غنائی شاعری کہتے ہیں" تو اہلِ عرب بھی مذکورۂ بالا اقسام کے اشعار گا گا کر پڑھتے تھے۔ کیا اعشیٰ کا نام "صناجۃ العرب" (عرب کا تاشہ) نہیں تھا۔ اور کون نہیں جانتا ہے کہ موسیقی کا درجہ اور اس کا شاعری سے تعلق، بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے میں کیا رہا ہے؟ — اس سلسلے میں ہمیں 'کتاب الاغانی' سے بہت کچھ مواد حاصل ہوسکتا ہے۔

اور کیا جدید کے طرف داروں نے اِن لوگوں سے یہ نہیں کہا تھا کہ غیر زبانوں کی شاعری میں ایک قسم تمثیلی شاعری کی بھی ہوتی ہے جس میں گفتگو اور مکالمے پر شعر کا دار و مدار ہوتا ہے؟ اور کون شخص کہہ سکتا ہے کہ عربی شاعری میں یہ صورت نہیں پائی جاتی ہے؟ کیا عربی شاعری میں دو محبت کرنے والوں

یا دو جھگڑا کرنے والوں کے درمیان مکالمے کے وجود سے کوئی انکار کرسکتا ہے؟ امرءالقیس کی وہ شاعری جس میں اُس نے اپنی محبوبہ کے پاس جانے، اور اُس کے انکار کرنے، اور اِس کے اصرار کرنے کی کیفیت بیان کی ہے اگر تمثیلی شاعری نہیں تو پھر کون سی شاعری ہے؟ اور کون شخص انکار کرسکتا ہے اس بات سے کہ دیوان ابن ابی ربیعہ کا اکثر کلام ایسی ہی شاعری پر مشتمل ہے جس میں مکالمہ، گفتگو اور تمثیلی کیفیت پائی جاتی ہے؟

تو اب غیر زبانوں کی شاعری کو عربی شاعری پر فضیلت دینے کی کوئی وجہ نہیں رہی، کیوں کہ عربی شاعری میں بھی قصصی، غنائی اور تمثیلی شاعری کے نمونے ملتے ہیں۔ غرض اسی طریقے پر قدیم اسکول کے شیوخ اور ذمے دار حضرات عربی شاعری کی طرف سے مدافعت کا فرض انجام دیتے ہیں تو، جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے کہ بہ جائے مفید نتائج پیدا کرنے کے، یہ لوگ اپنے خلاف نیز عربی شاعری کے خلاف فساد کھڑے کرکے صورتِ حال کو اور خراب کردیتے ہیں۔

اصل یہ ہے کہ عربی شاعری میں نہ قصص ہیں اور نہ تمثیل۔ کیوں کہ قصصی شاعری کا دار و مدار ـــــ جیسا کہ اس خاص فن کے تمام قدیم وجدید واقف کار بہ خوبی جانتے ہیں ـــ صرف سورماؤں اور بہادروں کے قصے اور لڑائیوں کے تذکرے ہی پر نہیں ہوتا ہے، اس میں یہ چیز بھی پائی جاتی ہے اور دوسری اور اور چیزیں بھی، جن میں بعض لفظی ہوتی ہیں اور بعض معنوی۔ لفظی اور ظاہری اعتبار سے وہ طویل اور غیر معمولی طویل نظم ہوتی ہے جس میں ایک ایک ہزار تک اشعار ہوتے ہیں اور معنوی اعتبار سے وہ مخصوص قسم کے وزن، اور خاص آہنگ کی پابند ہوتی ہے نیز اُس کے پڑھنے کا خاص ڈھنگ اور

خاص خاص پابندیاں ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے اور نفسِ مطلب کے اعتبار سے اُس میں جنگوں، مصیبتوں اور اُن آزمائشوں کا ذکر ہوتا ہے جن سے بہادروں اور سورماؤں کو سابقہ پڑتا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ معبودوں کا بھی ذکر ہوتا ہے اور شاعر کو اپنے مافی الضمیر کے ادا کرنے میں ان معبودوں اور دیوتاؤں کی طرف سے الہام کا سہرا لگانا ہوتا ہے۔ نیز اس قسم کی نظموں میں ایک خاص اجتماعی رنگ ہوتا ہے جو شاعر کی شخصیت اور انفرادیت کو کلّی طور پر فنا کر دیتا ہے یا اُس گروہ کے اندر جس کا یہ شاعر حال بیان کرتا ہے، اور اُس گروہ کے اندر جس کے سامنے یہ نظمیں وہ سُناتا ہے، اُس کی شخصیت گُم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اِس قسم کی کوئی چیز عربی شاعری کے اندر نہیں پائی جاتی ہے۔

اور تمثیلی شاعری میں صرف مکالمے اور روزمرہ کی گفتگو ہی سے کام نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ اوّل تو اس میں ایسے مکالمے اور بات چیت سے کام لیا جاتا ہے جس کا پوری عربی شاعری میں کہیں بھی وجود نہیں ہے۔ یعنی یہ بات چیت دو یا دو سے زیادہ لوگوں میں ہوتی ہے۔ اور کسی جگہ بھی "اس نے کہا" "میں نے کہا" اور "اس نے جواب دیا" "میں نے جواب دیا" کا نام تک نہیں آتا ہے۔ بلکہ وہ "بات چیت" اپنے اصل معنی کے اعتبار سے "بات چیت" ہوتی ہے۔ دُوسرے اس بات چیت میں عمل اور حرکت سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ بہ ایں معنی کہ دونوں بات کرنے والے صرف گفتگو ہی پر بس نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ حرکات و سکنات سے اظہارِ مطلب کرتے ہیں وہ چلتے پھرتے ہیں، اور وہ تمام کام کرتے ہیں جو عام طور پر لوگ اپنی روزمرہ کی زندگی میں عادۃً کیا کرتے ہیں۔ تو وہ ایسی گفتگو اور بات چیت ہوتی ہے جس کے ساتھ

ایک عملی زندگی بھی ہوتی ہے جو حرکت اور جوش و ولولے سے بھرپور ہوتی ہے۔ اور متقدمین کے خیال میں تو ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ تمثیلی نظموں میں ایک خاص قسم کی موسیقی، رقص اور آہنگ سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ بھلا ان چیزوں کے ساتھ اُن معمولی اور رسمی مکالموں کی کیا حیثیت ہوسکتی ہے جو ہم کو جدید اور قدیم شاعری میں نظر آتا ہے۔ درآں حالے کہ ہم نے تمثیلی شاعری کے وہ تمام فنی خصائص تہیں بیان کیے ہیں جن کی یہاں تفصیل بیان کرنا غیرضروری سا تھا!

آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ قدیم اسکول کے یہ شیوخ اور ذمے دار حضرات بہ جائے صورتِ حال کو واضح اور صاف کرنے کے اور اُلجھا دیتے ہیں، اور جب وہ یہ دعوا کرتے ہیں کہ عربی شاعری میں قصص بھی ہیں اور تمثیل بھی تو بات بالکل گڑبڑ اور خلط ملط ہوکر رہ جاتی ہے۔ حق یہ ہے کہ عربی شاعری شروع سے آخر تک غنائی شاعری ہے، جس میں صرف غنائی شاعری کی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں یعنی یہ شاعری شخصی اور ذاتی شاعری ہوتی ہے بایں معنی کہ سب سے پہلے یہ شاعری فردِ واحد کی ذہنیت کی اور اُس ذہنیت سے جو جذبات میلانات اور خواہشات وابستہ ہوتے ہیں ان کی ترجمانی کرتی ہے۔ یہی وہ کیفیت ہے جو عربی شاعری کے تمام اصناف نسیب، حماسہ، فخر، وصف، مدح، مرثیہ اور ہجو میں پائی جاتی ہے۔ اس لیے ہم عربی شاعری کو غنائی شاعری قرار دیتے ہیں۔ یہ شاعری شروع شروع موسیقی کے سہارے چلی اور بلاشبہ وہ گاگاکر پڑھی گئی ہے۔ پھر رفتہ رفتہ اس نے موسیقی سے الگ اپنی حیثیت قائم کرلی اور موسیقی کا اثر اُس میں کم سے کم ہوگیا۔ یہاں تک کہ وہ بہ جائے گاکر پڑھے جانے کے ایک خاص انداز میں پڑھی جانے لگی جس کے لیے

عربی میں انشاد کا لفظ بولا جاتا ہے۔ انشاد تحت اللفظ اور گا کر پڑھنے کی درمیانی کیفیت کا نام ہے۔ انشادِ شعر کا وہی مطلب ہے جو قرآن کو ترتیل سے پڑھنے کا ہے۔ تو اب عربی شاعری، جسے آج ہم عربی شاعری کے نام سے جانتے ہیں، خالص غنائی شاعری ہے۔ لیکن اِس سے نہ عربی شاعری کی اہمیت میں کوئی فرق آتا ہے نہ اُس کی قدر و قیمت گر جاتی ہے اور نہ دُوسری زبان کی شاعری کو اُس پر افضلیت حاصل ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ شاعری کو اس طرح نہیں جانچا جاتا ہے کہ وہ فلاں صنف پر مشتمل ہے یا فلاں نوع کی شاعری ہے۔ بلکہ شاعری کے جانچنے کا معیار یہ ہوتا ہے کہ وہ جس صنف پر مشتمل ہے آیا وہ صنف کامیابی کے ساتھ پیش کی گئی ہے یا نہیں۔ اور یہ اوپر ہی ہم بتا چکے ہیں کہ عربی شاعری نے اُن زمانوں میں جن جن زمانوں میں یہ کہی گئی ہے عربوں کی اُس فنّی اور ادبی حاجتوں کو بہ خوبی پُورا کر دیا تھا۔

علاوہ اِس کے جدید کے طرف دار بھی، اضطراب اور ژولیدہ خاطری سے بَری نہیں ہیں۔ وہ اپنے دعوے کو اطلاق کے ساتھ بغیر کسی قید اور بلا کسی احتیاط کے بیان کر جاتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے جسے ہم پُورے وثوق کے ساتھ جانتے ہیں کہ یہ شاعری کے اقسام ثلاثہ سب سے پہلے یونانی میں پیدا ہوئے تھے اور آگے پیچھے پیدا ہوئے تھے ایک ساتھ نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ یہ اقسام در اصل یونان کی شعری زندگی کے مختلف دوَر تھے جو ایک کے بعد ایک کر کے آئے تھے۔ یہ قصصی شاعری، ادَبی و شعری زندگی کا ایک ایسا دوَر تھی جو اہلِ یونان کی اس سادہ معاشرت کے مطابق تھی جو نویں صدی قبلِ مسیح کے دوران میں تھی اور غنائی شاعری ادَبی زندگی کا ایسا دوَر تھی جو انفرادیت کی اُس ترقی اور اُس اجتماعی اور سیاسی انقلاب کے لیے موزوں تھا

جو چھٹی ساتویں صدی قبلِ مسیح میں یونان میں عام ہو چکا تھا، اور تمثیلی شاعری اُس جمہوری زندگی اور عقل کی اُس فلسفیانہ ترقی کے نتائج میں سے ایک نتیجہ تھی جو پانچویں صدی قبلِ مسیح میں یونان میں ظاہر ہو رہے تھے۔ لطف یہ ہے کہ یہ اقسام یونان میں ساتھ ساتھ نہیں بسر کر سکے، بلکہ جس وقت غنائی شاعری کا دَور دَورہ ہوا تو قصصی شاعری کمزور پڑ گئی اور غنائی شاعری میں ضعف آ گیا جب کہ تمثیلی شاعری نے طاقت پکڑ لی۔ یہی اقسامِ شاعری یونانی قوموں کے علاوہ دُوسری قوموں کے قدیم اور جدید شعرا میں ہمیں مل جاتے ہیں۔ مگر ان قوموں میں یونان کی تقلید میں ہمیں ملتے ہیں۔ بلاشبہ فرجیل نے ہیومر، ہوراس اور پنداروں کی پیروی کی تھی اور بلاشبہ رومہ کے تمثیلی شاعری کرنے والے شعرا تیرانس اور بلوت وغیرہ نے یونان کے تمثیلی شعرا کی پیروی کی تھی۔ اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ یورپ کے اور خاص کر فرانس کے جدید شعرا نے رومہ اور یونان ہی کی تقلید میں اپنے یہاں غنائی، قصصی اور تمثیلی شاعری ایجاد کی۔ کیوں کہ رومہ کے اثرات کوانی اور بوالو میں صاف صاف نظر آتے ہیں اور یونانی اثر راسین میں۔ اور ان کا اثر مولییر و فولیتر اور دیگر قصصی، غنائی اور تمثیلی شعرا میں واضح طور پر نظر آتا ہے۔ اور جب ان جدید اور قدیم قوموں میں اِن اقسامِ شاعری کی پیدائش تقلیدی اور یونانی قوم اور اُن کی ادبی زندگی کے زیرِ اثر ہے۔ تو پھر یہ سوال، طبیعتِ شعر کا اور ان چیزوں کی طبیعت کا جن سے یہ شعر بنا اور نکلا ہے، نہیں پیدا ہوتا، بلکہ سوال یہ اُٹھتا ہے کہ اِن قوموں نے یونان کے ادبیات کو پڑھ کر اُس کی شروع شروع تقلید کی، پھر کہیں جاکر اس میں اُن کی صحیح انفرادیت کی تشکیل ہو سکی۔ وہ قومیں جو یونانیوں کی ادبی زندگی سے ناواقف تھیں اس کی تقلید نہ کر سکیں۔ اِن قوموں میں بعض آریائی قومیں ہیں جو اپنی جنس اور اپنی

فطرت کے اعتبار سے یونان ہی کی ایسی ہیں، مثلاً قدیم ایرانی قوم یا ہندستانی قوم اور قرونِ وسطیٰ کی یورپین اقوام اور بعض اجنبی قومیں ہیں جو اس آریائی نسل سے بالکل الگ ہیں۔ جیسے عربی قوم، ہمارے نزدیک اگر عربی قوم کو یونانی ادبیات سے واقفیت ہوتی تو وہ اس کی تقلید ضرور کرتی۔ آپ کو معلوم نہیں کہ اِس قوم نے یونان کا فلسفہ دیکھا اور اُس کی تقلید کرنے لگے اور اپنے لیے فلسفے میں ایک الگ انفرادیت تشکیل دے لی۔ نیز کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ یہ قوم جدید ادب سے واقف ہورہی ہے اور اس کی تقلید کر رہی ہے؟ اس قوم میں فنِ تمثیل آگیا ہے اور اُن کے غنائی احساسات بدل رہے ہیں۔ یورپ کی غنائی شاعری سے یہ قوم قریب ہوتی جارہی ہے۔

تو اب سوال عربی شاعری کی کوتاہی یا ہمہ گیری کا نہیں رہا بلکہ یہ سوال پیدا ہوگیا ہے کہ عربوں نے ادب کی فلاں قسم کو نہیں جانا اس لیے اس کی تقلید نہ کرسکے، اور دوسری قوموں نے اس قسم کو جان لیا؛ اس کی تقلید کی اور فوقیت حاصل کرلی۔

بہرحال وہ قدیم عربی شاعری جس کی تاریخ ادبیات، تحقیقات وتلاش کررہی ہے قصصی اور تمثیلی شاعری سے کوئی تعلق نہیں رکھتی ہے۔ وہ صرف غنائی شاعری ہے!

---

## ۴۔ فنونِ شعر

قدیم اسکول کے شیوخ اس وقت بھی گڑبڑ سے پاک نہیں قرار پاتے جب کہ عربی شاعری کے فنون اور خصوصاً عہدِ جاہلیت کی عربی شاعری کے

فنون بیان کرتے ہیں۔ کیوں کہ یہ لوگ اِن فنون کے بیان میں ایک خاص انداز کی تقسیم سے کام لیتے ہیں جس کی سب سے واضح مثال وہ تقسیم ہے جس پر ابو تمام کا دیوانِ حماسہ مشتمل ہے یہ لوگ اس رُخ سے عہدِ جاہلیت کی طرف یہ فنون منسوب کرتے ہیں جنھیں شاید وہ عہد جانتا بھی نہ تھا، سوائے سرسری طور کے۔ ہم اس بحث کو، جسے دراصل تفصیل کا ہم مستحق ہی نہیں سمجھتے ہیں، طول دینا نہیں چاہتے۔ ہم تو صرف وہی کہیں گے جو عربی ادب کی تحقیقات کرنے اور مطالعہ کرنے والے عادۃً کہا کرتے ہیں کہ عربی شاعری مختلف فنون پر مشتمل ہے جن میں وصف، مدح، مرثیہ، ہجو، غزل، فخر اور حماسہ ہیں، اور قدما ان میں کبھی اضافہ کرتے ہیں کبھی کمی کر دیتے ہیں، اور کبھی ایک فن کو دوسرے فن میں شامل کر کے ایک قرار دے دیتے ہیں۔ مثلاً وہ لوگ مرثیے کو مدح میں شامل کر دیتے ہیں اس لیے کہ "مرثیہ" نام ہے (بجائے زندہ کے) مردہ کی مدح اور تعریف کرنے کا، اور شکوہ و شکایت کو "ہجو" میں شامل سمجھتے ہیں، اور غزل کے دو حصے کرتے ہیں ایک غزل مونث اور ایک غزل مذکر اِس کے علاوہ اور بہت کچھ ہے جس کے ذکر سے کوئی خاص فائدہ نہیں۔

ان فنونِ شعر عربی کی تاریخ بتانا اور کس طرح عربوں میں ان کی نشوونما ہوئی اس کا حال بیان کرنا شاید کہیں بہتر ہوتا۔ لیکن اس سلسلے میں یقین کا حاصل ہونا موقوف ہے اُسی بات پر جس کی طرف ہم جا رہے ہیں یعنی جاہلی شاعری کا اثبات یا انکار۔

اب اِس بارے میں کوئی شبہ نہیں رہا ہے کہ شعرائے جاہلیت نے وصفیہ شاعری کی تھی، انھوں نے مدح اور ہجو کہی تھی، اور مرثیے کہے تھے۔

اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہو کہ انھوں نے عورتوں کے ذکر کی طرف بھی رُخ کیا تھا، لیکن قابلِ ترجیح قیاس یہی ہو کہ غزل کا فن اُن کی شاعری میں تکمیل کو نہیں پہنچ سکا، بلکہ اسلامی عہد کے اُموی دور میں وہ مکمل اور مستحکم ہوا، اور اِس عہد میں غزل عورتوں کے ساتھ مخصوص رہی، اور جب بغداد کا عہد آیا تو امرد پرستی ہونے لگی۔ اور اِس میں حدود سے تجاوز بھی ہو ہوگیا تو یہ تمام فنون بدلتے اور عام و خاص عربی زندگی کا ساتھ دیتے رہے لیکن اِس ارتقا کی تحقیق اِس وقت ہمارا موضوعِ بحث نہیں ہو۔

---

## ۵ - اوزانِ شعر

یہ ایسا مسئلہ ہو جس کی طرف ہم نے صرف اِس لیے اپنی توجہ مبذول کی ہو تاکہ ایک طرف ہم اُس دقت کی سمت جو اس سلسلے میں پیش آرہی ہو اور دوسری طرف اِس امر کی سمت رہ نمائی کریں کہ یہ شدید طور پر ضروری ہو کہ بحث کرنے والے اس موضوع پر توجہ کریں قدما اور متاخرین پریشان ہو جاتے ہیں جب عربی شاعری کی نشو و نما کی تفصیل بیان کرنے لگتے ہیں میری سمجھ میں نہیں آتا ہو کہ لوگ اِس نشو و نما کے لیے کسی نظام یا کسی معیار کے متعین کر لینے سے کیوں انکار کرتے ہیں؟ ہاں قدما۔ قدیم کے طرف داروں کے اعتبار سے، صحیح راستے سے قریب تر ہیں۔ انھوں نے اپنے کو ذرا پُرسکون حالت میں رکھا ہو۔ اور یہ دعوا کیا ہو کہ عربوں نے چند بحروں کا تصور قائم کرکے ان کی بنیاد پر شعر کہنا شروع کر دیے تھے، پھر انھوں نے شعر کی بحروں کو گِنا اور اس کے ٹکڑوں، اُس کے قافیوں، اور اُس کے اجزا و ضروب کو گِننا شروع کر دیا۔

لیکن متاخّرین نے اِس ابہام سے بچنا چاہا تو انھوں نے خیال دوڑانا شروع کیا یہاں تک کہ انھوں نے یہ دعوا کردیا کہ عربی شاعری کے اوزان اونٹ کی چال سے اخذ کیے گئے ہیں، جب کہ وہ اپنی چال اور اپنی رفتار کی مختلف قسموں کے ساتھ بڑے بڑے صحرا قطع کرتا تھا، اور انھوں نے یہ بھی کوشش کی اوزانِ شعر اور اونٹ کی رفتار کے درمیان جو مادّی چیز ہے، مشابہت دِکھائیں۔ ظاہر ہے کہ یہ سب خیالی اور فرضی باتیں ہیں جن کی تحقیق کی کوئی راہ نہیں نکل سکتی۔

جو چیز بالکل ظاہر ہے اور جس میں شک وشبہے کی کوئی گنجایش نہیں نکلتی وہ یہ دعوا ہے کہ عربی شاعری کا وزن دوسری زبان کی شاعری کے وزن کی طرح موسیقی اور ترنّم کا ایک اثر ہے۔ کیوں کہ شعر اپنی ابتدائی منزلوں میں ترنّم ہی تھا جس نے ترنّم کا ذِکر کیا اُس نے لَے، نغمہ اور تقطیع کا بھی ذِکر کیا ہے، یا مختصر الفاظ میں یوں کہ لیجیے کہ اُس نے وزن کا ذِکر کردیا ہے، اور یہ واقعہ ہے کہ قدیم قوموں کی تاریخ میں ہمیں یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ شعر اور موسیقی الگ الگ پروان چڑھے ہیں بلکہ ایک ساتھ معرضِ وجود میں آئے اور ایک ساتھ پروان چڑھے۔ پھر شعر موسیقی سے الگ حیثیت اختیار کرگیا، تو شعر بجائے گانے کے، پڑھا جانے لگا۔ یعنی وہی انشاد والی بات پیدا ہوگئی، اور موسیقی گانے میں شعر کی محتاج ہوگئی اور خالص "سرگم" میں موسیقی کا شعر سے الگ وجود ہوگیا، یا یوں کہو کہ گانا اِن دونوں فنون کے درمیان ایک نقطۂ اتّصال کی حیثیت اختیار کرگیا۔ اور صرف اِس نئے دور میں موسیقی شعر سے کُلّی طور پر مستغنی ہوگئی ہے اور اکثر نثر ہی کو اپنے تال سُر کا موضوع بنالیا کرتی ہے۔ ہم فرانسیسی سرود خانوں میں موسیقی والے تمثیلی قصّے دیکھتے ہیں جو نثر میں ہوتے ہیں نظم میں نہیں! اور علاحدہ سے بھی موسیقی والے

ایسے ٹکڑے ہم پاتے ہیں جو نظم میں نہیں نثر میں ہوتے ہیں۔ اور اپنی عربی زبان میں اب تک بظاہر تو ہم نے ایسا کوئی گانا نہیں دیکھا ہے جس میں نظم کے بجائے نثر کے ٹکڑوں سے کام لیا گیا ہو، بلکہ شروع سے آخر تک پورا عربی گانا منظوم ہی ہے خواہ کسی قسم کی نظم موسیقی کو درکار ہو، عربی زبان میں وہ موجود ہوگی۔

اصل مسئلہ جس کی تحقیق کی ضرورت ہے اور جسے پردوں سے باہر لانا ہے وہ اُن عروضی اوزان کی تاریخ کا مسئلہ ہے جن کو علما نے پیش کیا ہے۔ کیسے اِن کی ابتدا ہوئی؟ اور کب؟ کیا جاہلیت کے عرب ان سب اُن سے واقفیت رکھتے تھے جنھیں خلیل اور اخفش نے پیش کیا ہے؟ یا یہ لوگ کچھ اوزان سے واقفیت رکھتے تھے اور کچھ اوزان بعد کو مسلمانوں نے ایجاد کیے تھے؟ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کون اوزان وہ ہیں جن کو جاہلیت کے عرب جانتے تھے اور کون اوزان وہ ہیں جن کو بعد میں مسلمانوں نے ایجاد کیا ہے؟ اور جاہلیت کے عربوں میں کون سا وزن (بحر) سب سے پہلے ظہور پذیر ہوا؟ اور کیا یہ اوزان الگ الگ ظہور پذیر ہوئے تھے یا کچھ وزن دوسرے کچھ وزنوں میں قانونِ ارتقا و انقلاب کے ماتحت تبدیل ہو گئے تھے؟ پھر یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ کون وزن بدل کر دوسرا وزن بنا تھا؟ اور وہ کون سے اختیاری یا اضطراری فنی اسباب تھے جنھوں نے مسلمانوں کو ان اوزان کی ایجاد پر آمادہ کر دیا تھا؟

یہ تمام سوالات تحقیق کے مستحق ہیں۔ اب ان سے پردوں کو اُٹھ جانا چاہیے! لیکن کم از کم سردست تو یہ معمولی بات نہیں ہے۔ اس لیے ہمیں ان سوالات کو پیش کر دینا چاہیے۔ اور ان کے جوابات کا انتظار کرنا چاہیے۔

# ساتواں باب

## جاہلی نثر

### ۱۔ نثر کی ابتدا

اس بارے میں بھی قدما اور قدیم کے مددگاروں کے نظریے میں تبدیلی کیے بغیر چارہ نظر نہیں آتا ہے۔ یہ لوگ اس امر پر متفق ہیں کہ "عربوں میں جاہلیت کے زمانے میں، نثر پائی جاتی تھی۔" یہی نہیں بلکہ ان لوگوں کے خیال میں "نثر نظم کے اعتبار سے قدیم العہد کثیر المقدار اور مواد کے دیکھتے زیادہ اہم اور زیادہ قیمتی ہے۔ لیکن راویوں کو وہ اس طرح یاد نہیں رہی جس طرح انھوں نے سرمایۂ شاعری کو حفظ کر لیا تھا۔ کیوں کہ وزن اور قافیے نے شعر کی یادداشت اور اس کی روایت کو بہت آسان کر دیا تھا اور نثر ان دونوں چیزوں، وزن اور قافیے سے خالی تھی اس لیے اس کا بہت مختصر حصہ محفوظ رہ سکا۔"

اسی انداز پر قدما نے نثر اور نظم میں موازنہ کرنے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوشش کی ہے۔ ابن رشیق اور اس کے معاصرین نے، اس قسم کے موازنے کی طرف توجہ کی تو انھوں نے نظم کو اس لیے ترجیح دی کہ وزن اور قافیے نے نظم کو اس موتی سے مشابہ کر دیا ہے جو ہار میں پرو دیا ہوا ہو حال آں کہ نثر اس موتی کی طرح ہے جو بکھرا پڑا رہتا ہے۔ اور نظم اس لیے بھی

قابلِ ترجیح ہے کہ نظم گو اپنی نظم کھڑے ہوکر پڑھتا ہے ۔ حال آں کہ نثر والا سوائے تقریر کے اور کبھی نہیں کھڑا ہوتا ۔ ۔ ۔ وغیرہ وغیرہ ۔

لیکن یہ نظریہ فی نفسہٖ درست نہیں ہے۔ سب سے پہلے تو اس پر اتفاق کرلینا ضروری ہے کہ ادبیات کے مورخین، نثر کا کیا مفہوم اور کیا مطلب لیتے ہیں ۔ اسی طرح جس طرح لفظِ شعر کا مفہوم متعین کر لیا گیا ہے ۔ تو اگر نثر سے ہر وہ کلام مراد لیا جاسکتا ہے جو وزن و قافیے کی قید سے آزاد ہو تو بلا شبہ جاہلیین عرب میں بے حد قدیم زمانے سے، نثر کا وجود تھا ۔ بلا شبہ وہ لوگ آپس میں اشاروں، لفظوں اور برجستہ جملوں کے ذریعے ایک دوسرے کو اس وقت بھی مخاطب کرتے تھے، جب کہ اُن میں وہ فنی احساس تک پیدا نہیں ہوا تھا جو انھیں گنگنانے اور شعر کہنے پر آمادہ کرلے ۔ لیکن نثر کی یہ قسم اگرچہ اربابِ لغت اور علم النفس کے ماہروں کے نزدیک اہمیت رکھتی ہو۔ مگر ادبیات کے مورخ کے نزدیک اس کی رتّی برابر اہمیت نہیں ہوتی ۔ آپ ہی بتائیے اُس مورخِ ادبی کے بارے میں آپ کیا رائے قائم کریں گے جو ہمارے سامنے لوگوں کی روزمرہ کی زندگیوں اور ان کی چھوٹی چھوٹی حوائج ضروریہ کو بڑی اہمیت کے ساتھ پیش کرے ؟

نثر جو ادبیات کے مورخ کے نزدیک اہمیت رکھتی ہے درحصل وہی نثر ہے جو ادب میں شمار کی جاسکے ۔ جس کے بارے میں یہ کہا جا سکے کہ "یہ ایک فن ہے" جس میں مظاہرِ حُسن و جمال کا کوئی پرتو نظر آتا ہو ۔ اور جس کے ذریعے کسی نہ کسی پہلو سے دِلوں میں تاثیر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہو ۔ یہ وہی کلام ہوگا جس کا پیش کرنے والا، اس کلام کے پیش کرنے سے پہلے اُس میں کافی توجہ اور اہتمام کو کام میں لاتے اور خاص انداز سے اُس کی

دیکھ بھال کرے۔ تاکہ آپ کو اِس کلام کی طرف متوجہ کرنے اور اس پر غور کرنے پر اُسی طرح مجبور کر سکے، جس طرح شاعر اپنے اشعار سے کرتا ہے۔ نیز اُس کی کوشش بھی یہ ہو کہ اپنے اِس کلام کے ذریعے آپ کے دِل کو متاثر کر دے۔

جب نثر کا مفہوم اس طرح ذہن نشین ہو گیا ——— اور تاریخِ ادبیات میں اس کے علاوہ کسی اور طرح نثر کو سمجھنے کی کوشش بھی نہ کرنا چاہیے ——— تو پھر اس میں کوئی شک نہیں باقی رہتا کہ عربوں میں نثر کا دوْر نظم کے دوْر سے کہیں متاخر ہے۔ اس لیے کہ عرب کوئی ایسی قوم تو ہے نہیں جو خدا کی پیدا کی ہوئی دیگر قوموں سے ممتاز اور بالاتر ہو (اور خلافِ قانونِ فطرت) جس نے اس طرح نشوونما پائی ہو کہ اس کی شاعری کا، اس کے ادب کا، اس کی نثر کا اور اس کے عِلم کا اُس کے ساتھ چولی دامن کا ساتھ رہا ہو ——— عرب قوم دوسری قوموں ہی کی طرح ہے۔ جو پلی، بڑھی اور اُس اجتماعی نظام کے ماتحت جو ہمیشہ بالادست رہا اور ہمیشہ تمام قوموں کی حیات پر غالب اور حاوی رہے گا، اس کا ارتقا ہوا۔

ہمیں معلوم ہے کہ شاعری کا دوْر نثر کے دوْر سے ہمیشہ قدیم رہا ہے۔ شاعری کلام کا پہلا فنّی مظاہرہ ہے کیوں کہ شاعری حِس، شعور اور تخیّل سے وابستہ ہوتی ہے۔ اور یہ فطری صلاحیتیں وہ ہیں جو فرد اور جماعت کے دوش بدوش پروان چڑھا کرتی ہیں۔ تو شاعری انسانی زندگی کے اندر سے پھوٹتی رہتی ہے، قریب قریب اُسی طرح جس طرح سورج سے روشنی اور غنچے سے خوش بو۔

جہاں تک نثر کا تعلق ہے وہ عقل کی زبان کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ

غور و فکر کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے جس میں قصد و ارادے کا دخل اور سوچنے اور غور کرنے کا اثر، شاعری میں ارادے کا دخل اور غور و فکر کے تناسب سے بہت زیادہ ہوا کرتا ہے

تو اگر اس کا ظہور متاخر ہے۔ اور اُن دیگر اجتماعی اور فطری ظواہر سے وہ وابستہ اور متعلق ہے جن کی شاعری کو بہ راہِ راست کوئی ضرورت نہیں ہوا کرتی، تو حیرت کی کون سی بات ہے؟

ہم کسی ایسی قدیم یا جدید قوم کو نہیں جانتے ہیں جس میں نثر، شعر سے پہلے نمودار ہوگئی ہو، یا نظم اور نثر کا ساتھ ساتھ وجود عمل میں آیا ہو۔ تاریخِ ادبیات میں جو چیز عمومی طور پر ہمیں نظر آتی ہے وہ یہی ہے کہ قومیں سب سے پہلے شاعری سے اپنا حصۂ رسدی حاصل کرتی ہیں پھر اُن کی قومی زندگی کے طول طویل دور ایسے بھی گزر جاتے ہیں جن میں شعر و شاعری تو ارتقا اور انقلاب کی منزلیں طے کرتی رہتی ہے مگر نثر سے ان قوموں کو کلّی طور پر ناواقفیت رہتی ہے۔

آپ چاہیں تو اس حقیقت کو یونان، روما اور دیگر یورپین اقوام کے یہاں تلاش کر کے اپنا اطمینان کرسکتے ہیں۔ آپ دیکھیں گے کہ یہ تمام قومیں نثر سے واقف ہونے کے سینکڑوں برس پہلے اور طول طویل عرصے قبل گاتی اور اشعار کہتی تھیں۔ اور آج بھی اُن قوموں اور ان ماحولوں میں جو ہماری معاصر ہوتے ہوئے بھی غیر ترقی یافتہ ہیں۔ اس حقیقت کو آپ تلاش کرسکتے ہیں۔ آپ دیکھیں گے کہ ہماری وہ معاصر قومیں جو وحشی اور غیر متمدن (گنوار) ہیں، گاتی اور شعر کہتی ہیں ــــ درآں حالے کہ نثر میں اُن کا کچھ بھی دخل نہیں ہے۔ بلکہ اگر آپ چاہیں تو خود مصر ہی کے مختلف حصوں میں اس

حقیقت کی جست جو کر سکتے ہیں ۔ آپ دیکھیں گے کہ مختلف جاہل مصری ماحول اور سوسائٹیاں ایسی ہیں جو اپنی عام مادری زبان میں شعر تو کہ لیتی ہیں لیکن اِسی زبان میں نثر کی حقیقت تک سے وہ بیگانہ ہیں ۔ اور اُس وقت تک بیگانہ رہیں گی جب تک کم و بیش یہ قومیں تعلیم یافتہ نہ ہو جائیں ۔

غرض نثر، نظم کے دیکھتے متاخر اور جدید ہو ۔ نثر عموماً اس وقت تک نمودار اور ہمہ گیر نہیں ہوتی ہو جب تک جماعت کے اندر ملکۂ مفکرہ (غور و فکر کی صلاحیت) جس کو ہم عقل کہتے ہیں غالب اور حادی نہیں ہو جاتی ۔۔ اور جب تک یہ جماعتی خاصہ جسے ہم کتابت (لکھنا) کہتے ہیں سوسائٹی کے اندر پیدا اور رائج نہیں ہو جاتا، عقل سوچتی اور فکر کرتی ہو اور اس کی ضرورت مند رہتی ہو کہ اپنے سوچ بچار کے نتیجوں کو مشتہر کرے ۔ کتابت اس بات کو ممکن بنا دیتی ہو کہ عقل کے نتائج غور و فکر کو اپنے سانچوں میں ڈھال کر لوگوں میں پھیلا دے ۔

یہ ضروری بات ہو کہ اِسی ملکۂ مفکرہ کے اثرات جسے ہم عقل کہتے ہیں نثر سے پہلے نظم میں ظاہر ہوں ۔ اور جب شعر اپنے وزن اور قافیے کی پابندیوں کی بہ دولت عقل کی جولانیوں کے لیے تنگ اور محدود ہو جاتا ہو تو عقل اپنے اغراض و مقاصد کی تعبیر کے لیے وزن، قافیے، مخصوص زبان، اور تخییل پر اعتماد وغیرہ کی شعری پابندیوں سے اپنے کو آزاد کر لیتی ہو ۔ اِسی ضرورت کی بہ دولت، جسے عقل اس وقت محسوس کرتی ہو جب شاعری کا میدان اس پر تنگ ہونے لگتا ہو ۔ نثر کا وجود عمل میں آتا ہو ۔ پس عقل، گفتگو کی زبان اور بات چیت کے طور طریقوں سے کام لیتی ہو تا کہ لوگوں تک، اپنی بات پہنچائے ۔ پھر اِس گفتگو کی زبان اور اس بات چیت کے طریقوں کی عقل اصلاح کرتی اور انھیں سنوارتی رہتی ہو یہاں تک کہ ایک نیا فن پیدا ہو جاتا ہو جو نہ تو

شعر ہوتا ہے اور نہ روزمرہ کی بات چیت ، بلکہ ایک درمیانی چیز ہوتا ہے - یہ فن تدریجی طور پر اُسی تناسب سے ترقی کرتا اور مستحکم ہوتا جاتا ہے جس رفتار سے عقل بڑھتی اور ترقی کرتی ہے ، یہاں تک کہ اس کی تکوین کا عمل پورا ہوجاتا ہے - پھر آپ دیکھنے لگتے ہیں کہ تاریخ کی زبان ، فلسفے کی زبان اور مذہب کی زبان الگ الگ تیار ہوگئی ہے اور یہی خالص ادبی مظاہر میں سے ایک مظہر ہے -

---

## ۲- جاہلی نثر اور ہم

تو اس نظریے کی روشنی میں اگر ہم جاہلیتِ عرب میں نثر کی تاریخ تلاش کریں تو سرِدست کسی ٹھوس حقیقت تک ہمارا راہ پا جانا اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے - اس لیے کہ ہم نثرِ جاہلی کے سامنے ٹھیک اُسی موقف پر کھڑے ہونے کے لیے مجبور ہیں جس موقف پر شعرِ جاہلی کے سامنے ہمیں کھڑا ہونا پڑا تھا - تو عرب کی یہاں بھی ہم دو قسمیں کریں گے : شمالی عرب اور جنوبی عرب - اور جنوبی عربوں کی طرف جو نثر بھی قبل اسلام منسوب کی جائے گی اُسے بلا تردد ہم رد کردیں گے کیوں کہ یہ جو نثر اُن کی طرف منسوب کی جاتی ہے وہ بالکل اُن کی طرف منسوب اشعار کی ایسی ہے : جو اُس قریشی زبان میں ہے جس کا اِن جنوب کے رہنے والے عربوں کو زرا بھی علم نہ تھا - تو اُس نثر کو بھی جو اِس زبان میں ہے صحیح نہ ہونا چاہیے -

نثر میں صورتِ حال تو شعر کے اعتبار سے کہیں زیادہ واضح ہے - اس لیے کہ اِن جنوبی عربوں میں ایک متعارف زبان تھی جسے وہ جا بہ جا احاطۂ تحریر

میں لائے ہیں، اس طرح انھوں نے ہمارے لیے ایسی عبارتیں چھوڑی ہیں جنھیں آج ہم پڑھ سکتے اور اُن کے متعلق تحقیقات کر کے انھی عبارتوں سے نثر کے لیے بعض فنّی اصول و قواعد مستنبط کر سکتے ہیں، تو حیرت انگیز بات ہوگی کہ اِن عربوں کے لیے دو نثریں قرار دی جائیں، ایک تو خود ان کی مادری زبان میں ہو اور دُوسری اُس زبان میں جس کا ان لوگوں کو قطعی کوئی عِلم نہ تھا! اور عجیب تر بات یہ ہے کہ اِن عربوں نے ایک بھی نقش اور کتبہ ایسا نہیں چھوڑا جو بہ جائے ان کی مادری زبان کے قریشی زبان میں لکھا گیا ہوتا۔!

اِن حالات میں جو کچھ بھی یمنیوں کی طرف سادی یا مسجّع نثر، اور دوْرِ جاہلیت کے خطبے اور تقریریں منسوب کی جائیں گی وہ سب متروک اور مردود قرار پائیں گے، ان کی کوئی قیمت نہ ہوگی اور صحت سے ان کا ذرا بھی لگاؤ نہ ہوگا۔ یہ سب اجزاے نثر اسلام کے بعد انھی اسباب کے ماتحت گڑھے گئے ہوں گے جن کا مفصّل ذکر تیسرے باب میں ہم کر چکے ہیں۔ رہا شمالی عربوں کا سوال تو اُن کی نثر کے سامنے بھی اُسی موقف پر ٹھیرنا ناگزیر ہے جو ان کی شاعری کے سامنے ہم نے اختیار کیا تھا۔ شاید آپ کو یاد ہوگا کہ ہم نے بیش تر اُس شاعری کو متروک و مردود قرار دے دیا تھا جو شمالی عربوں میں سے ربیعہ کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اور پوری اُس کائناتِ شعری کے بارے میں بھی ہم از حد محتاط اور مشتبہ حالت میں رہے جو عہدِ جاہلیت کے بالکل آخری دوْر میں کہی گئی تھی، جیسے اعشیٰ کی شاعری، تو ٹھیک یہی موقف ہم اس نثر کے بارے میں بھی اختیار کرتے ہیں جو ربیعہ یا عراق، بحرین اور جزیرے کے عربوں کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ یعنی ہم اس نثر کو بالکل نظر انداز کرتے ہیں اور کچھ بھی اُس میں سے تسلیم نہیں کرتے۔ اب صرف مضریین

باقی رہ گئے ۔ اور یہ تو آپ کو یاد ہوگا کہ ابھی تک ہم ایسے معیار اور ایسی کسوٹیاں تلاش کرنے میں مصروف ہیں جن کے ذریعے مضریین کی جاہلی شاعری کا کھرا کھوٹا پرکھ سکیں ۔ اور ہمیں کچھ کچھ محسوس ہوتا ہے جیسے ہم اُس تلاش میں کسی نہ کسی حد تک مُوفق بہ توفیقِ خیر ہوئے ہیں ۔ لیکن مضریین کی نثر کا معاملہ ان کی شاعری کے معاملے سے کہیں زیادہ سخت اور دشوار ہے ۔ اس لیے کہ قوموں کو شعر کہنے کے لیے نہ تو اس کی ضرورت ہے کہ تمدنی امور سے غیر معمولی طور پر بہرہ ور ہوں اور نہ اس کی ضرورت ہے کہ کتابت ان میں رائج اور شائع ہو چکی ہو ۔ تو اگر یہ تسلیم کر لینا صحیح اور جائز بھی ہو کہ مضریین نے باوجود اپنی غیر متمدنی زندگی کے اور باوجود اُس کم زور تمدن کے جو قبلِ اسلام تھوڑا بہت ان میں پیدا ہو گیا تھا ، شاعری کی تھی ، پھر بھی اُن کی طرف منسوب نثر کے بارے میں ہمارا تردد کرنا بالکل جائز ہے ۔ کیوں کہ ہمیں ابھی تو اسی کی ضرورت ہے کہ ان کے جاہلی تمدن کی اور ان کی عقلی ترقی کی تاریخ سے واقفیت پیدا کریں ۔ ظاہر ہے کہ وہ اشیاء بھی ان کی طرف منسوب ہیں اِس قسم کی کسی حقیقت کا اظہار نہیں کرتے ہیں ۔ ہم بالکل یا قریب قریب بالکل اس امر سے ناواقف ہیں کہ اُن میں کتابت کا کس طرح رواج پڑا ۔ نیز ہمارے پاس کوئی ایسی تحریر اُن کی موجود نہیں ہے جس کا قبلِ اسلام لکھا جانا ثابت ہو ۔ اور اگر شعر کے بارے میں کسی حد تک روایت پر بھروسا کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ علمی بحث میں روایت کا کوئی خاص دخل ہے ، جس کی بنا پر نثر کے معاملے میں بھی ، صرف روایت پر اعتماد کرنا صحیح ہو ——— اِن حالات میں ہم مجبور ہو کر اُن تمام اجزائے نثر کو متروک و مردود قرار دیں گے جو مضریین کی طرف قبل زمانۂ اسلام میں منسوب کیے جاتے ہیں ۔ حال آں کہ جہاں تک شاعری کا تعلق ہے ، ہم بعض اُن اشعار کو تسلیم کرتے

ہیں جو اِنھی مضریین کی طرف منسوب ہیں۔

---

## ۳۔ جاہلی نثر کی مختلف شکلیں

ان تمام چیزوں کے باوجود بھی، عربی ادب کی تاریخ کا ایک ایک لفظ اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مضریین میں کسی نہ کسی شکل میں نثر کا وجود تھا۔ بلکہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان کی قبلِ اسلام کی نثر ایک معتدبہ حیثیت تک ترقی بھی کر چکی تھی۔ جاہلی اشعار ہیں جو مکمل اور مستحکم اشعار ہمارے نزدیک بھی پایۂ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں۔ اُن میں غور و فکر اور سوچ بچار کے اثرات صاف طور پر نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے میں نابغہ، زہیر اور حطیئہ کی شاعری آپ کے اطمینان کے لیے بہت کافی ثبوت ہے۔ مضریین کا مکے، مدینے اور طائف میں ... سے ایک قسم کا ربط اور تعلق تھا۔ وہ لوگ اپنے تجارتی اور اقتصادی اغراض میں کتابت (تحریر) کو آلۂ کار بھی قرار دیتے تھے۔ نیز یہودیوں، عیسائیوں اور ایرانی مجوسیوں سے اُن کا اتصال اور تعلق کسی طرح معمولی درجے پر نہ تھا۔ تو قرینِ عقل یہی ہے کہ اِن تمام باتوں نے مضریین کو غور و فکر کی طرف پھر کتابت اور نثر کی ایجاد کی طرف رغبت دلائی ہوگی ـــــ یہ لوگ گزشتہ لوگوں کے واقعات سے واقفیت اور علم رکھنے میں بھی اچھی خاصی حیثیت کے مالک تھے، نیز ان کے اندر دوسری قسم کے فنون مثلاً نجوم اور طب وغیرہ کا رواج تھا۔ یہ سب باتیں اس بات کو تسلیم کرانے کے لیے کافی ہیں کہ مضریین میں نثر کا وجود تھا۔ تو ہم جس وقت اُن اجزائے نثر کا انکار کرتے ہیں جو ان لوگوں کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں تو ہمارا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ یہ لوگ

نثر سے بیگانۂ محض تھے اور انھوں نے اسلام کے بعد ہی نثر سے واقفیت بہم پہنچائی ہے۔ بلکہ ہمارا دعوا یہ ہوتا ہے کہ اُن کی جو کچھ بھی نثر اس زمانے کی ہوگی وہ کسی قطعی یا قریب قریب قطعی علمی طریقے سے ہم تک نہیں پہنچی ہے۔

آپ کہیں گے: "اور یہ سب وفودِ عرب کی طرف منسوب خطبے جو انھوں نے کسریٰ کے سامنے دیے تھے، اور وہ مسجع عبارتیں جو کاہنوں کی طرف منسوب ہیں اور وہ کلام جو مشہور مقرر قس بن ساعدہ کی طرف منسوب بتایا جاتا ہے۔ اور وہ تمام حِکَم و امثال و وصایا جو حکما و عقلاے عرب کی طرف منسوب ہیں، ان سب کو آپ کیا کہیں گے؟" تو ہم جواب دیں گے کہ "بلا کسی تردّد کے ہم ان تمام چیزوں کو ناقابلِ التفات سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر آپ چاہیں تو ان چیزوں کو پڑھ کر اور ان میں تامّل و فکر کرکے اس پورے کے پورے انبار کو ان اسلامی عہدوں کی طرف لوٹا سکتے ہیں جن عہدوں میں یہ گڑھے گئے ہیں۔ ان میں کا بیش حصہ دوسری صدی ہجری کے شروع اور پوری تیسری صدی ہجری کے دوران میں ٹھیک انھی اسباب کے ماتحت گڑھا گیا ہے جو شعر کے انتحال و الحاق کا باعث ہوتے ہیں یعنی سیاست، مذہب، قصص، عجمی تعصبات اور کثرتِ روایت وغیرہ۔

اُن تمام اجزاے نثر سے جو جاہلیینِ عرب کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں، زیادہ سے زیادہ جو نتیجہ ہم نکال سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ" ممکن ہے کہ ان منسوب اجزاے نثر میں تھوڑا بہت اُس نثر کا چربہ اور عکس آگیا ہو جو عربوں کی زمانۂ جاہلیت میں تھی تو اس طرح ہمارے لیے اُس نثر کا جو زمانۂ جاہلیت میں تھی ایک تصوّر تو محفوظ رہ گیا ہے لیکن اُس زمانے کی کوئی ایک تحریر بھی ہمارے ہاتھوں میں موجود نہ رہ سکی۔

غالب گمان یہ ہے کہ چھٹی صدی مسیحی میں مضریین کا اجنبی اقوام کے ساتھ

ربط و ضبط، اُن سے بعض اسباب تمدن کا اخذ و حصول، نیز ذبہ اختلاف علم یمن سے، یا نبطی قوم سے، یا سریانی زبان سے تحریر کا عاریتاً لے لینا اور عام تمدنی زندگی سے جو مذکورۂ بالا اقوام میں پائی جاتی تھی، ان کا تاثر وغیرہ وہ چیزیں تھیں جو زیادہ مضبوط اور مستحکم بنیادوں پر قائم ہوگئی تھیں۔ تو اس طرح مضریین میں ایک قسم کی نثر کا رواج پڑ گیا ہوگا جو پورے طور پر شعری قیود سے آزاد نہیں تھی، بلکہ صرف بعض قیدوں سے آزاد ہو سکی تھی۔ اس میں وزن کا التزام تو ملحوظ نہیں رکھا جاتا تھا لیکن قافیے کی پابندی کسی نہ کسی شکل میں ضرور لازمی تھی۔ تو اس طرح وہ مسجّع اور مقفّٰی عبارت معرضِ وجود میں آگئی جو فنّی طور پر مخاطب کرنے (یعنی خطبوں) میں اور بعض فنّی خطوط میں التزام کے ساتھ استعمال ہونے لگی۔

اور جب انھوں نے کتابت (تحریر) کا فن سیکھ لیا اور اُسے اپنی روزمرہ کی ضرورتوں میں استعمال کرنے لگے تو ہمارا قطعی خیال ہو کہ انھوں نے روزمرہ کی ضرورتوں میں کسی قید کی ضرورت کو بھی جائز نہ رکھا ہوگا۔ تو اس طرح اُن کے یہاں دو قسم کی نثریں پیدا ہوگئی ہوں گی۔ ایک ادبی نثر جو شعری قیود سے کلیتاً آزاد نہ تھی اور دوسری عادی نثر جس میں بہ نسبت اور چیزوں کے بول چال کی زبان پر سب سے زیادہ بھروسا کیا جاتا ہوگا۔ اور اگر اِس نثر کا کچھ بھی حصّہ ہم تک پہنچ جاتا تو ہم نثرِ عربی کی تاریخ کو ایک مستحکم بنیاد پر استوار کر سکتے تھے اور ہمیں پتا چل سکتا تھا کہ کس طرح اور کس حد تک عربوں نے قیودِ شعری سے آزادی برتی۔ اور کس طرح اُن کی نثر ارتقا کی منزلیں طے کرتی ہوئی اُس بلند جگہ تک پہنچ گئی جہاں بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے میں آپ اُسے دیکھتے ہیں۔ لیکن اس نثر میں سے کچھ بھی ہم تک نہیں پہنچ سکا ہے۔

وہ لوگ جو حقیقی عربی نثر کی تاریخی تحقیقات کرنا چاہتے ہیں مجبور ہیں کہ

تاریخ کو لوٹائیں، جاہلی نثر کی طرف نہیں بلکہ قرآن اور صرف قرآن کی طرف — ہم جانتے ہیں کہ کتنی گہرائیوں تک قرآن نے عربوں کے دلوں میں اپنی ادبی تاثیر کی جڑیں پہنچادی تھیں حتیٰ کہ وہ ایک ایسی بلند معیاری شال ہوگیا جس کی ہر انشاپرداز، ہرگفتگو کرنے والا، ہر خطیب حتیٰ کہ ہر شاعر پیروی کرنے لگا۔ ہاں شعرا جیساکہ آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں، اپنی موروثی روایاتِ شعری کی حفاظت بھی کرتے تھے اور اس پر عمل بھی۔ ان کے سامنے جیساکہ بالکل ظاہر ہے، جاہلی شاعری کے کچھ نمونے تھے جن کی وہ پیروی کرتے تھے، اور جن پر قیاس کرکے وہ اپنی شاعری کی راہ متعین کرتے تھے۔ اور ظاہر بات ہے کہ خطبا کی خطابی روایتیں، گفتگو کرنے والوں کی محاوراتی روایتیں بھی الگ الگ تھیں کیوں کہ یہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا ہے کہ جاہلیت اور اسلام کے درمیان سلسلۂ حیات منقطع ہوگیا تھا۔ اور یہ بھی کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ نثر میں بھی ان کی بعض قدیم روایتیں تھیں جن کو ہم قرآن، احادیثِ نبوی اور ارشاداتِ خلفاے راشدین و خطباے عرب میں دیکھتے ہیں، لیکن پھر بھی نثر کا معاملہ نظم کی طرح نہیں ہے جیساکہ آپ خود محسوس کرتے ہوں گے۔ کہ ہمارے سامنے دورِ جاہلیت کے بعض شعری نمونے ہیں لیکن ایک بھی نمونہ اس دور کی نثر کا ہمارے پاس موجود نہیں ہے۔"

آپ کہیں گے: اور ضرب الامثال؟ ہاں میں آپ کی تائید کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ بیشتر مثالیں زمانۂ جاہلیت ہی کی ہوں گی لیکن اُن جاہلی مثالوں کی تحقیق جو زمانۂ اسلام میں نہیں بلکہ اس سے پہلے پیدا ہوئی تھیں، کوئی آسان بات نہیں ہے۔ مثالیں خود ذاتی حیثیت سے ایسا قبیلے داری ادب ہے جو بدلتا اور ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل

ہوتا رہتا ہے جس کو زبان کی تحقیق، ایک مختصر جملے کی تاریخی تحقیق اور الفاظ و معانی سے گروہوں کے مخصوص انداز میں کام لینے کی تحقیق کی بنیاد بنانا صحیح ہے۔ لیکن یہ تمام باتیں الگ ہیں اور ادبی نثر ایک الگ چیز ہے۔

عجیب تر بات یہ ہے کہ فساد و انتحال کے مظاہروں کے اعتبار سے اُس نثر کی جو ان جاہلیینِ عرب کی طرف منسوب کی جاتی ہے ٹھیک وہی حیثیت ہے جو اُن کی طرف منسوب شاعری کی تھی۔ ان میں ایسی نثر بھی پائی جاتی ہے جس میں نرمی اور روانی ہے جیسے یہی قس بن ساعدہ کی طرف منسوب نثر۔ ایسی بھی نثر ہے جس میں سختی اور درشتی پائی جاتی ہے جیسے وہ اجزائے نثر جو اکثم بن صیفی کی طرف منسوب ہیں۔ نیز جاہلیینِ عرب کے انشاپردازوں کی زندگیاں بھی اُسی طرح مضطرب اور غیر مستقیم ہیں جس طرح اُن کے شعرا کی زندگیاں تھیں قس بن ساعدہ مثلاً سات سو برس یا تین سو برس یا ڈھائی سو برس تک زندہ رہا۔ آخرالذکر عمر پر تمام اعتدال پسندوں کا بھی اتفاق ہوگیا ہے۔ اور اکثم بن صیفی بھی معمرین میں شمار کیا جاتا ہے۔ ایک دوسرے انشاپرداز ذوالاصابع العدوانی کی زندگی عجائب و غرائب سے پُر ہے تو جب نثر کی اندرونی خرابیاں، نثر لکھنے والوں کی زندگیوں کے فساد سے ہم آہنگ ہوجائیں تو بغیر کسی تردّد کے اس نثر کے مقابلے میں وہی موقف اختیار کرلینا چاہیے جو ہمارا ہے۔

آپ کہیں گے "اور فنِ خطابت کا آپ کیا کریں گے؟" کیا آپ سمجھتے ہیں کہ عرب میں قبلِ اسلام خطبا پائے ہی نہیں جاتے تھے؟ اس امر پر سب لوگ متفق ہیں کہ عربوں میں سحربیان خطبا تھے۔"

جہاں تک میرا سوال ہے تو میں اس کا منکر نہیں ہوں کہ اسلام سے قبل عرب میں خطبا تھے۔ لیکن میں اس بات کو بلا تردّد کہہ سکتا ہوں کہ ان کی

خطابت کوئی مفید اور نفع بخش چیز نہیں ہے۔ دراصل عربی خطابت ایک خالص اسلامی فن ہے اس لیے کہ خطابت ان فطری فنون میں نہیں ہے جو از خود قبیلوں یا گروہوں سے صادر ہو جایا کرتے ہیں اور جس کی طرف افراد اپنی ذاتی حیثیت سے توجہ کرسکتے ہیں۔ بلکہ وہ ایک جماعتی چیز ہے، جو ایک خاص قسم کی زندگی ہی کے لیے موزوں اور مناسب ہو سکتی ہے۔ عربوں کی قبلِ زمانۂ اسلام کی پوری اجتماعی زندگی ایسی نہ تھی ـــــ خواہ قدیم کے طرف دار بُرا ہی کیوں نہ مانیں ـــــ کہ ایک نمایاں اور قوی فنِ خطابت کی اُسے احتیاج محسوس ہوتی۔ کیوں کہ مضریین کا تمدن، تجارتی مالی اور اقتصادی تمدن تھا جس کے اندر سیاسی زندگی کی کوئی خاص اہمیت نہ تھی۔ اور نہ اُن میں کوئی مضبوط اور عملی قسم کی مذہبی زندگی ہی پائی جاتی تھی جس کی بدولت خطبے دینے کی ضرورت محسوس ہوتی، جیسا کہ عیسائیوں اور مسلمانوں کے یہاں تھا ـــ بادیہ نشین، جنگ و جدل اور خانہ جنگیوں میں مصروف رہتے تھے۔ زندگی کا یہ انداز بات چیت اور جھگڑے کی گفتگو کی طرف تو ضرور بُلاتا ہے مگر خطابت جس کو کہتے ہیں اُس کی طرف نہیں! کیوں کہ خطابت کے لیے یہ ضروری ہے کہ جمی ہوئی شہری زندگی میں اطمینان اور ثبات و استقرار کی کیفیت پائی جاتی ہو۔ آپ کو یونان کے اندر عہدِ شاہی یا عہدِ بداوت (غیر متمدنی عہد) میں کہیں خطابت کا وجود نہ ملے گا۔ یونانی خطابت دراصل نتیجہ ہے اُس عام سیاسی زندگی کا جو جمہوری تھی یا جاگیردارانہ نظام والی۔ اسی طرح رومہ میں شاہی اور بدوی عہد میں نیز جاگیرداری جمہوریت میں کوئی بھی خطابت کا نام تک نہیں جانتا تھا۔ رومیوں نے اس وقت خطابت کو جانا جب ان کی سیاسی زندگی جم گئی اور اس میں فرقہ داری اختلاف پھوٹ پڑا۔ اور مسیحی یورپ میں بھی

—— اگر ہم گرجوں کے مذہبی وعظوں کو الگ کر دیں تو —— خطابت کا فن عہدِ جمہوریت ہی میں پیدا ہوا، جب کہ اُن کی سیاسی زندگی قائم اور برقرار ہو چکی تھی، اور تمام گروہ اس زندگی میں برابر کے حصے دار بن گئے تھے۔ اِس سے پہلے یہ فن اُن میں نہ تھا۔ تو اس بات کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ زمانۂ جاہلیت میں عربوں کے اندر خطابت کوئی نمایاں اور ممتاز حیثیت رکھتی تھی۔
—— دراصل خطابت زمانۂ اسلام ہی میں پیدا ہوئی۔ جس کی ابتدا پیغمبرِ اسلام اور خلفائے راشدین کے ہاتھوں ہوئی اور اُس کی ترقّی اُس وقت عمل میں آئی جب مسلمانوں کی مختلف سیاسی جماعتوں میں باہمی عداوتیں پھوٹ پڑیں۔

---

غرض اس کتاب کے مطالعے سے آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ جاہلی ادب کی صورتِ حال پوری طرح اُس سے مختلف اور برعکس ہے جس پر علما و اساتذہ متفق الرّائے ہیں۔ تو بیشتر حصّہ جاہلی شاعری کا یا مشکوک ہے یا متروک، اور کم تر حصّہ ایسا ہے جس کے مطالعے کی ضرورت محسوس کی جا سکتی ہے۔ اور وہ اجزائے نثر جو جاہلیینِ عرب کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں، لغو اور بے قیمت ہیں۔ تو اِن حالات میں کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ واقعی دَورِ جاہلیت کی کُل کائنات برباد ہو چکی ہے؟

جہاں تک ہمارا سوال ہے تو ہم نے اس بارے میں اپنی رائے اُسی جگہ بیان کر دی تھی جہاں ہم نے کہا تھا کہ جاہلی زندگی کو قرآن کے اندر تلاش کرنا چاہیے، نہ کہ جاہلی ادب میں۔

اس کتاب کو ختم کرتے ہوئے ایک جملے میں اپنی رائے کا خلاصہ

بیان کر دینا ناگزیر سا ہی۔ اس لیے ہملذا کہنا ہی کہ ہم جاہلی ادب کو اسی
نظر سے دیکھتے ہیں جس طرح ایک مورخ زمانۂ ماقبل تاریخ کو دیکھتا ہی اور
اس کی تحقیق و چھان بین کے لیے وہی ذرائع اختیار کرنا چاہتے ہیں جو زمانۂ
ماقبل تاریخ کی تحقیق کے لیے مورّخ فراہم کرتا ہی۔ کیوں کہ تاریخ ادب جسے
کہتے ہیں وہ دراصل وہی تاریخ ہی جس کا اعتماد اور بھروسے کے ساتھ اور
ایک ایسی ٹھوس سطح پر کھڑے ہوکر جو ٹس سے مس نہ ہو سکے، مطالعہ ممکن ہو
ایسی تاریخ کی ابتدا تو صرف قرآن ہی سے ہوگی۔ —

طٰہٰ حسین

تمت بالخیر

(مطبوعہ دیال پرنٹنگ پریس دہلی)